في رحاب نوابغ العلماء ٢



صدر المتألّهين

مؤسس الحكمة المتعالية

العلامة المحقق
آية الله جعفر السبحاني



دار المحجة البيضاء


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

صدر المتألّهين

مؤسس الحكمة المتعالية



في رحاب نوابغ العلماء ٢

صدر المتألّهين

مؤسس الحكمة المتعالية

العلامة المحقق
آية الله جعفر السبحاني

دار المحجة البيضاء
دار الرسول الأكرم (ص)

الطبعة الأولى

١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م



حارة حريك - شارع الشيخ راغب حرب - قرب نادي السلطان

ص.ب: ٥٤٧٩ / ١٤ - هاتف: ٠٣/٢٨٧١٧٩ - تلفاكس: ٠١/٥٥٢٨٤٧

E-mail:almahajja@terra.net.lb
www.daralmahaja.com
info@daralmahaja.com

بسم الله الرحمن الرحيم

تعتزّ الأُمم ــ جميع الأُمــم ــ بالعظماء مــن علمائها ومفكـريها وقادتها، الذين كرّسوا حياتهم للنهوض بالأُمّة في ميادين العلم والعمل والكفاح والجهاد، تلبيةً لدواعي الوفاء لهم، وتثميناً لجهودهم، وتعريفاً بمقامهم ومكانتهم، واستلهاماً لعطائهم الثرّ.

وتحقيقاً لهذه الأغراض، آثرنا القيـام بتأليف سلسلة (في رحاب نوابغ العلماء)، نُلقي فيها الأضواء على جوانـب مهمة من سيرة علمائنا الأفذاذ، و نعرض لأهمّ آرائهم وأفكارهم ونتاجاتهم المتميزة.

ونحــن إذ ننشر هذه السلسلـة، لا نستهدف مــن ورائها دعـوة الشبـاب إلى أن يكـون عظامياً، يفخـر فقـط بما أنجزه الماضـون مـن علمائنا الأبـرار، وينأىٰ بنفسه عـن بناء حـاضر مشرق زاخرٍ بالحيـوية والنشاط،وإنّما هي دعـوة إلى التواصل مع التراث الحي، الـذي يبعث الجيل الحاضر على الفخر والاعتـزاز لشعوره بأنّ ثقافـة أُمّته وحضارتها ضاربـة بجذورها في أعماق التاريـخ، ثمّ هو ـ الجيـل الحاضر ـ يحاول

الإفادة منه، وتطويره بما ينسجم ومتطلبات العصر، وتطلعات الشباب المتوثّب للتقدم والنهوض لخدمة إسلامه العزيز وأُمّته العظيمة.

وهنا نحن نقدّم إلى القراء الأعزاء نماذج من حياة لفيف من علمائنا وقادتنا، لتكون نبراساً يستهدون به في مسيرتهم نحو الخير والكمال. والله المسدّد.

المؤلف

صدر المتألّهين سيرته وحياته

لا عتب على اليراع إن وقف عاجزاً عن الإفاضة في تعريف شخصية فذّة وفيلسوف كبير يعدّ من نوابغ الدهر، من الذين يضنُّ بهم الدهر إلاّ في فترات يسيرة، ألا وهو الفيلسوف الإسلامي الكبير محمد بن إبراهيم الشيرازي المشهور بصدر المتألهين، صاحب منهج الحكمة المتعالية في الفلسفة.

نشأ فيلسوفنا الكبير في أجواء مشحونة بالعداء للفكر وأهله، ساد فيها الفكر الاخباري الذي كان يقود المجتمع نحو السذاجة والجمود. وقد كان له ولأُستاذه السيد الداماد سهم عظيم في كسر السدود والقيود التي كانت تكبّل العقول والألباب، ولذلك تعرّض إلى انتقاد مرّ أصبح هدفاً لسهام اللوم والتكفير، فها نحن نسلّط قبساً من النور على سيرته ليكون مناراً يُضيئ الدرب لطلاّب الحقيقة.

هو صدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازي، ولد عام ٩٧٩هـ،[1] وكان والده إبراهيم بن يحيى المعروف بالقوامي أحد وزراء

---

١. لم يذكر المترجمون تاريخ ولادته لكن استخرجناها ممّا ذكره هو في حاشية المشاعر الطبعة القديمة، ص ٧٧ في مبحث اتحاد العاقل والمعقول عند ما يقول: «كل صورة ←

العهد الصفوي، وترعرع في بيت ساده العلم والوعي.

يصفه السيد المدني في سلافته: بأنّه كان عالم أهل زمانه في الحكمة متقناً لجميع الفنون.[1]

يقول صاحب الروضات: كان فائقاً على من تقدّمه من الحكماء الباذخين، والعلماء الراسخين إلى زمن مولانا نصير الدين الطوسي، منقّحاً أساس الإشراق والمشاء بما لا مزيد عليه.[2]

هذه الكلمات وما قيل في حقّه كلمات قاصرة عن تبيين مكانته، وألطف كلمة قيلت في حقّه ما نقل عن الحكيم المتألّه الشيخ محمد حسين الاصفهاني (١٢٩٦ـ١٣٦١هـ) أنّه قال: لو أعلم أحداً يفهم أسرار كتاب الأسفار لشددت إليه الرحال للتَّلْمذَة عليه وإن كان في أقصى الديار.

← إدراكية سواء كانت معقولة أو محسوسة فهي متّحدة الوجود مع وجود مدركها ببرهان فائض علينا من عند الله» فكتب في الهامش النص التالي: تاريخ هذه الإفاضة كانت ظهيرة يوم الجمعة سابع جمادى الأولى لعام ١٠٣٧ من الهجرة النبوية ،و قد مضى من عمر المؤلف ثمان و خمسون سنة.

فعند طرح ٥٨ سنة من ١٠٣٧ تكون سنة ولادته هو عام ٩٧٩هـ.

وأوّل من اطّلعني على ذلك هو زميلنا المرحوم الشيخ محمد فريد النهاوندي ـ رضوان الله عليه ـ حيث كانت تلك التعليقة مكتوبة أيضاً في حاشية أسفاره، فأثبتنا هذه التعليقة في حاشية الأسفار التي كنّا نملكها.

١. سلافة العصر في أعيان أهل العصر.

٢. روضة الجنات: ٤/ ١٢٠ برقم ٣٥٦.

وزاد عليه الشيخ المظفّر في مقدمته على هذه الكلمة: بأنّ أُستاذه يريد أن يفتخر أنّه وحده بلغ درجة فهم أسراره، أو أنّه بلغ درجة من المعرفة أدرك فيها عجزه عن اكتناه مقاصده العالية.

وأضاف: إنّي من المؤمنين بأنّ صدر المتألهين أحد أقطاب في الدورة الإسلامية: هو والمعلم الثاني أبو نصر الفارابي (المتوفّى ٣٣٩هـ) والشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٣ـ٤٢٧ هـ) والمحقّق نصير الدين الطوسي (٥٩٧ـ٦٧٢ هـ) هؤلاء هم في الرعيل الأوّل وهم الأُصول للفلسفة، وصاحبنا خاتمتهم والشارح لآرائهم وا لمروّج لطريقتهم والأُستاذ الأكبر لفنّهم. ولولا خوف المغالاة لقلت هو الأوّل في الرتبة العلمية، لا سيما في المكاشفة والعرفان. [١]

أقول: هذه هي الكلمات التي ذكرها الأساطين في ترجمة صدر المتألهين، والذي انكشف لي طول ممارستي لدراسة كتبه والإمعان فيها أنّه كان يتميّز بأُمور، أوضحها:

أوّلاً: إنّه لم يكن فيلسوفاً ناقلاً للأفكار بل كان محقّقاً لها، كاشفاً الشبهات عن وجهها، ومؤسساً لأُصول كان لها دور عظيم في تحوّل الفلسفة الإسلامية تحوّلاً جذرياً لها تأثير في المعارف والعقائد كما سيوافيك.

ثانياً: إنّ أفكاره وكتبه صارت محوراً للدراسة والبحث في المعاهد

---

١. الأسفار: ١ / ٣، قسم التقديم.

العلمية ما يربو على ثلاثة قرون، وقد عكف على دراستها أساتذة الفلسفة دراسة وتمحيصاً.

ثالثاً: إنّ من أعقبه من فطاحل الحكماء الذين يعدّون في الرعيل الأوّل كلّهم عيال على فلسفته في أفكارهم وتحقيقاتهم، نظراء:

١. المولى المحقّق ملاّ محمد صادق الأردستاني (المتوفّى ١١١٣هـ).

٢. المحقّق ملاّ إسماعيل الخواجوي (المتوفّى ١١٣٧هـ).

٣. السيد محمد البيد آبادي (المتوفّى ١١٤٧هـ).

٤. الشيخ محمد رضا القمشئي (المتوفّى ١٢٤١هـ).

٥. الفيلسوف الكبير ملاّ علي النوري (المتوفّى ١٢٤٦هـ).

٦. المحقّق ملاّ هادي السبزواري (١٢١٢ـ ١٢٨٩هـ).

٧. المدرس الكبير علي المدرس (١٢٣٤ـ ١٣٠٧هـ).

٨. السيد أبو الحسن جلوة (١٢٣٨ـ ١٣١٤هـ).

إلى غير ذلك من كبار أساتذة الفلسفة الذين تخرّجوا على يد العلمين الأخيرين أخيرهم لا آخرهم أُستاذنا الكبير السيد محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١ـ ١٤٠٢هـ)، الذي تتلمذ على السيد حسين البادكوبي (١٢٩٣ـ ١٣٨٧هـ) وهو من أبرز تلاميذ السيد أبو الحسن جلوة، فهؤلاء هم الذين حملوا أفكار صدر المتألهين وقرّروها بأحسن ما يمكن ولا تجد هذه الميزات الثلاث عند أحد غيره.

رابعاً: إنّه جمع بين ما عليه الاشراقيون من أنّه لا يصل الإنسان إلى الحقائق إلاّ عن طريق الرياضة والتصفية والشهود، وما عليه المشاؤون من أنّ اقتناص الحقائق رهن الدراسة والتحقيق، فصار المؤلف يجمع بين الأُسلوبين ويصرّ على أنّ الأقيسة والمقدّمات المنطقية توصل الإنسان إلى ما يوصله إليه تجريد النفس عن شهواتها ولذّاتها وتخلّصها من أدران الدنيا وأوساخها، فالسبيلان ينتهيان إلى هدف واحد، والفرق بينهما كالفرق بين من يسمع وصف الحلاوة وبين من يذوقها، ويندّد بمن يكرس اهتمامه على أحد دون الآخر، ويقول في هذا الصدد: «ولا تشتغل بترَّهات عوام الصوفية من الجهلة، ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة جملة فإنّها فتنة مضلّة، وللاقدام عن جادة الصواب مزلّة وهم الذين إذا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون، وقانا الله وإياك شرّ هاتين الطائفتين ولا جمع الله بيننا وبينهم طرفة عين أبداً». [١]

ولأجل أنّ الميزة الرابعة هي المهمة في الوقوف على ما بذله مؤلفنا في هذا المضمار نتكلّم حولها بإسهاب، فنقول: صاغ صدر المتألهين أسساً جديدة في الفلسفة الإسلامية ووضع حجر الزاوية لها وأسماها بالحكمة المتعالية، وصارت فيما بعد محوراً للدراسات الفلسفية في الجامعات العلمية فعكف عليها روّاد العلم وعشّاق الحقيقة.

١. الأسفار، المقدمة: ١/ ١٢.

صبّ سيّدنا المؤسس اهتمامه بتحليل المباحث الهامة وشرحها وعطف نظره إلى القواعد العامة الجارية في نظام الوجود من غير أن يختصّ بموجود دون آخر، فدقّق النظر فيها في بابها الخاص أعني الفن الأعلى، كما إنّه بحث بحثاً وافياً في الإلهيات وأتقنها أيّ إتقان.

وقد استعان ﷺ فيما أحدث من أُصول جديدة للفلسفة وفيما جاء من المنهج الجديد والتفكير الحديث، بما وصل إليه من الأغارقة الأقدمين لا سيما أفلاطون وأرسطو ونظرائهما، وضمّ إلى تلك الأنظار الجليلة ما استفاده من أساتذة الشرق وفلاسفتهم ممّا جادت بها قرائحهم ونشرتها أقلامهم، إلى منتصف القرن الحادي عشر الهجري.

لا شكّ أنّه لاحظ وتأمّل فيما كتبه فطاحل المشائيين والاشراقيين، وما جاد به ذوق العرفاء الشامخين، فجاء مبدعاً خامره كثير من التجديد والابتكار، وأعانه في ذلك فطنته المتوقّدة وذكاؤه الملتهب.

ومن إبداعاته أنّه جاء بنظام متكامل في المسائل الفلسفية، فقدّم ما حقّه التقديم وأخّر ما حقّه التأخير، فأصبحت المسائل الفلسفية، كالمسائل الرياضية في ترتيبها المنطقي.

نهض بهذا العبء الثقيل ولا نصير له سوى براعته وهمّته القعساء، وعقله الكبير، وقلبه البصير، ولذلك جاء مهبطاً للعلوم والمعارف، وصار بذلك بطلاً مقداماً في تلك الميادين.

ولقد توفّق ﷺ كلّ التوفيق في الجمع بين آراء أفلاطون (مؤسّس

مدرسة الاشراق) وتلميذه أرسطو (مبتكر منهج المشائين) وكان الأوّل من المعلّمين داعياً إلى تهذيب النفس وتصفية الباطن، قائلاً بأنّ الطريق الوحيد إلى اقتناص شوارد الحقائق واكتشاف دقائق الكون هو هذا المنهج لا غير، وكان الثاني مخالفاً له في المنهج، قائلاً بأنّ الدليل للوصول إلى الحقائق المكنونة، والدقائق المجهولة، هو التفكير والاستدلال والبرهنة الصحيحة.

ولم يزل التشاجر قائماً على قدم وساق بين العلمين وأتباعهما في اليونان والاسكندرية وأُوربا في القرون الوسطى، إلى أن سرى هذا الاختلاف إلى الفلاسفة الإسلاميين وهم بين مشّائي لا يقيم للإشراق وزناً، وإشراقي لا يجنح إلى فلسفة المشاء.

وقد قضى الحكيم الشيرازي على هذا التشاجر والنقاش الذي شغل بال العديد من فلاسفة الاغريق والمسلمين طوال هذه القرون فطوى بأفكاره وأُسلوبه، صفحة هذا الجدل العقيم، ومن كان له إلمام بأساسه الرصين يعرف كيف ختم هذا المبتكر الفذ تلك المشاجرات، وكيف ألغى بالأُصول المحرّرة تقابل المسلكين، وتضاربهما، بحيث لا يكاد يصحّ بعد هذه الأُصول أن يعدّ أحدهما مقابلاً للآخر.

وقصارى القول: إنّه قد حاز قصب السبق في ميدان الابتكار فجاء بأفكار عالية جديدة على عهده لا توجد في زبر الأوّلين ولا في خواطر الآخرين، وضمّ إلى تلك الأنظار نتائج جهود عظماء الفلسفة

وخلاصة دروسهم العالية ومحاضراتهم القيّمة، ولباب مجاهداتهم طوال القرون الثمانية منذ ظهور الفلسفة في البيئات الإسلامية إلى عصر المؤسس.

مراحل أطوار حياته

لقد طوى فيلسوفنا الفذ حياته في مراحل ثلاث: مرحلة تلقّي المعارف الإلهية، ومرحلة تهذيب النفس وتزكيتها، ومرحلة التأليف والتصنيف.

هذه هي المراحل التي اجتازها مترجمنا ويظهر ذلك من الإمعان فيما كتبه في مقدمة الأسفار فإنّه (قدّس الله سرّه) لما كان يعتقد بأنّ تحصيل المعارف ليس رهن مدارستها فحسب بل إنّ تهذيب النفس سبيل آخر لتهيئة الإنسان لإفاضة المعارف الإلهية علىٰ قلبه فلذلك طوى المرحلتين، فلمّا اكتملت لديه أدوات المعرفة انصرف إلى التأليف والتصنيف وما وقف عليه عن طريق المدارسة وما أُفيض عليه من المعارف في قالب التأليف والتصنيف.

ويشير إلى المرحلة الأُولى بقوله:

ثمّ إنّي قد صرفت قوّتي في سالف الزمان منذ أوّل الحداثة والريعان، في الفلسفة الإلهية، بمقدار ما أُوتيت من المقدور، وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور، واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء

اللاحقين مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم، مستفيداً من أبكار ضمائرهم وأسرارهم، وحصّلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلّمين تحصيلاً يختار اللباب من كل باب، ويجتاز عن التطويل والإطناب، مجتنباً في ذلك طول الأمل مع قصر العمل، معرضاً عن إسهاب الجدل مع اقتراب الساعة والأجل، طلباً للجاه الوهميّ، وتشوّقاً إلى الترأس الخيالي، من غير أن يظفر من الحكمة بطائل أو يرجع البحث إلى حاصل. [١]

ثمّ إنّه وقف في برهة من عمره على خطئه في هذه المرحلة مع أنّ هذه العلوم من دون أن تتزامن مع تهذيب النفس لا تسمن ولا تغني من جوع.

يقول في حقّ نفسه: وإنّي لأستغفر الله كثيراً ممّا ضيّعت شطراً من عمري في تتبّع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلّم جربزتهم في القول وتفنّنهم في البحث، حتى تبيّن لي آخر الأمر بنور الإيمان وتأييد الله المنّان أنّ قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم. [٢]

يقول في معرض كلامه عن المرحلة الثانية ــ بعد الشكوى من طائفة كانت تضمر له العداء ــ يقول: فألجأني خمود الفطنة وجمود الطبيعة، لمعادات الزمان وعدم مساعدة الدوران ، إلى أن انزويت في

---

١. الأسفار:١/ ٤.

٢. الأسفار، المقدمة:١/ ١١.

بعض نـواحي الـديار واستترت بـالخمول والانكسـار منقطع الآمـال، متوفّراً على فـرضٍ أُؤدّيه، وتفريطٍ في جنب الله أسعىٰ في تلافيه، لا على درس أُلقيه، أو تـأليف أتصرّف فيـه إذ التصرّف في العلوم والصنـاعات وإفادة المباحث ودفع المعضلات، وتبيين المقـاصد ورفع المشكلات ممّا يحتاج إلى تصفية الفكـر، وتهذيب الخيال عمّا يوجـب الملال والاختلال، واستقامة الأوضاع والأحـوال مع فراغ البال، ومن أين يحصـل للإنسان مع هـذه المكاره التي يسمع ويـرى من أهل الـزمان ويشاهد ممّـا يكبّ عليه الناس في هذا الأوان.[1]

وفي معرض كلامه عن المرحلة الثـالثة يقول: فلمّا بقيت على هذا الحال من الاستتـار والانزواء والخمـول والاعتزال، زمـاناً مـديداً وأمـداً بعيداً، اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعـالاً نورياً، والتهب قلبي بكثرة الرياضات التهاباً قوياً ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلّت بها خبايا الجبروت، ولحقتهـا الأضواء الأحدية، وتداركتهـا الألطاف الإلهية فاطّلعـت على أسرار لم أكن أطّلع عليها إلى الآن، وانكشفـت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهـان ـ إلى أن قال:ـ فبلغ الكتاب أجله وأراد الله تقديمه وقد كان أجّله فأظهره في الوقت الذي قدّره وأبرزه على من له يسّره، فرأيت إخراجه من القوة إلى الفعل والتكميل، وإبرازه من الخفـاء إلى الوجود والتحصيل، فـأعملت فيه فكـري، وجمعت على

---

١. الأسفار، المقدمة: ١ / ٦.

ضمّ شوارده أمري، وسألت الله تعالى أن يشدّ أزري ويحط بكرمه وزري، ويشرح لإتمامه صدري، فنهضتْ عزيمتي بعد ما كانت قاعدة، وهبّت همّتي غبَّ ما كانت راكدة، واهتزّ الخامد من نشاطي، وتموّج الجامد من انبساطي، وقلتُ لنفسي: هذا أوان الاهتمام والشروع وذكر أُصول يستنبط منها الفروع، وتحلية الأسماع بجواهر المعاني الفائقة، وإبراز الحقّ في صورته المعجبة الرائقة، فصنّفت كتاباً إلهياً للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال، وأبرزت حكمة ربّانية للطالبين لأسرار حضرة ذي الجمال والجلال.(١)

تهجّده وعبادته

يرىٰ صدر المتألهين أنّ الإشراق والإلهام يعدّان من أدوات المعرفة وهما رهن تخلية النفس من كدر الذنوب ومساوئ الأعمال والأخلاق، وتحليتها بفضائل الأعمال والرياضات النفسية، فلا تعجب ممّا ذكر أصحاب التراجم أنّه حجّ سبع مرات مشياً على الأقدام.

إخلاصه لأئمّة أهل البيت عليهم السلام

يعدّ الحكيم المؤسّس أحد الموالين المخلصين لأئمّة أهل البيت عليهم السلام ، ويظهر إخلاصه في كلماته في كتاب الأسفار وغيرها من كتبه

---

١. الأسفار، المقدمة: ١/ ٨ ـ ٩.

بوضوح، ولنذكر مقاطع من كلامه في المقام:

يقول: إنّي أعلم يقيناً أنّه لا يمكن لأحد أن يعبد الله كما هو أهله ومستحقّه، إلاّ بتوسّط من له الاسم الأعظم وهو الإنسان الكامل خليفة الله في الخلافة الكبرى.

ويقول في مقدمة الأسفار: فألقينا زمام أمرنا إلى الله وإلى رسوله النذير المنذر، فكلُّ ما بلغنا منه آمنّا به وصدّقناه، اقتدينا بهداه وانتهينا بنهيه، امتثالاً لقوله تعالى: **﴿وَ مٰا آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمٰا نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾** (١)حتى فتح الله على قلبنا ما فتح، فأفلح ببركة متابعته وأنجح.(٢)

ويقول أيضاً: إنّي أستعيذ ربّي الجليل في جميع أقوالي ومعتقداتي ومصنّفاتي، في كلّ ما يقدح في صحّة متابعة الشريعة التي أتانا بها سيّد المرسلين عليه وآله أجزل صلوات المصلّين، أو يشعر بوهن في العزيمة في الدين أو ضعف في التمسّك بحبل المتين.(٣)

ومن قرأ شرحه على كتاب الحجّة من أُصول الكافي يجده رحمه الله مفعماً بإخلاصه لأئمّة أهل البيت وإيمانه بعصمتهم وطهارتهم وعلومهم ومقاماتهم الرفيعة، وها نحن نذكر لك شيئاً يسيراً ممّا ذكره في

---

١. الحشر: ٧.

٢. الأسفار: ١/ ١٢.

٣. رسالة العرشية: ٦٩، طبعة اصفهان.

مستهلّ كتاب الحجة حيث يقول:

الحمد لله الذي اجتبى من صفوة عباده إصابة أهل الحقّ واليقين، المقتبسين أنوار الحكمة والدين من مشكاة النبوّة والولاية، وخصّهم من بين سائر الفرق بمزايا اللّطف والمنّة، وأفاض عليهم من نور هدايته ما كشف لهم به حقائق الملّة والشريعة وأسرار الكتاب والسنّة، واتّبعوا به سبيل حجج الله الناطقة، وبراهينه الساطعة من الذوات المقدّسة والنفوس المطهّرة الذين طهّرهم الله به عن نزعات الشياطين تطهيراً، ونوّر بواطنهم بأنوار الولاية والقرب تنويراً لهم باقتفاء هذه الحجج والبراهين وأهل بيت النبوّة التي أتى بها سيّد الأوّلين والآخرين وخاتم الأنبياء والمرسلين محمّد المصطفى ﷺ اهتدوا إلى أسرار العلم واليقين، وأدركوا ببصائرهم أنوار الكتاب المستبين وأخبار الأولياء المعصومين، وأطلقوا بضمائرهم على طرق التلفيق بين مقتضى الشرائع وموجبات العقول، وتحقّقوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحقّ المعقول.[1]

تمتّع صدر المتألّهين بحرّية التفكير ورفض التقليد في كلّ ما يكتب ويحرّر، فهو مع التزامه بالكتاب والسنّة وأن لا يخرج عنهما قيد شعرة لم يصدّه ذلك عن الحرية في التفكير وكسر قيود الجمود، وهو يصرّح بذلك تارة ويلوّح أُخرى.

يقول: وأنشدك بالله وملكوته وأهل رسالاته أن تترك عادة النفوس

---

١. شرح أُصول الكافي: ٤٣٨، كتاب الحجّة، الطبعة الحجرية.

السفلية من الإلف بما هو المشهور بين الجمهور، والتوحّش عمّا لم تسمعه من المشايخ والآباء وإن كان مبرهناً عليه بالحجّة البيضاء، فلا تكن ممّن ذمّهم الله على التقليد المحض في مواضع كثيرة من القرآن: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلا هُدىً ولاٰ كِتابٍ مُنيرٍ﴾. (١)

فإيّاك أن تجعل الشريعة الإلهية وحقائق الملّة الحقيقة مقصورة على ما سمعته من معلّميك وأشياخك منذ أوّل إسلامك، فتجمد دائماً علىٰ عتبة بابك ومقامك غير مهاجر إلى ربّك. (٢)

وقال أيضاً في معرض كلامه عن ذمّ التقليد: وليعلم أنّ معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة، ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقّاه العامي أو الفقيه وراثة وتلقّفاً، فإنّ المشعوف بالتقليد والمجمود على الصورة، لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الإلهيين، ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة واللّذات المحسوسة، من معرفة خلّاق الخلائق وحقيقة الحقائق، ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام، كما هو عادة المتكلّم، وليس أيضاً هو مجرّد البحث البحت كما هو دأب أهل النظر، وغاية أصحاب المباحثة والفكر فإنّ جميعها ﴿ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوقَ بَعْضٍ إذا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَراها وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ (٣) بل ذلك نوع

---

١. الحج:٨.
٢. العرشية: ٢٠٠.
٣. النور:٤٠.

يقين هو ثمرة نور يُقذف في قلب المؤمن بسبب اتّصاله بعالم القدس والطهارة، وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والأخلاق الذميمة. [١]

مؤلّفاته

إنّ من سبر كتب صدر المتألهين لا سيما الأسفار الأربعة، يقف على أنّه تمتّع بموهبة كبيرة في مجال البيان وتبيين المعضلات وحلّ المشكلات بنحو لم يسبق إليه أحد من الحكماء، وأنت إذا قارنت كتب صدر المتألهين مع كتب الشيخ الرئيس لوجدت الفرق الواضح بينهما في التقرير والعرض، ولا غرو في ذلك فإنّ صدر المتألهين تلميذ السيد الداماد الملقّب بأمير البيان، ولكن التلميذ حسب زعمي بلغ مدارج الرقي والكمال وبرع أكثر من أُستاذه، ولذلك نرى أنّ شيخنا المظفّر يقول في حقّه: بالغ في تصوير آرائه باختلاف العبارات والتكرار، حسبما أوتي من مقدرة بيانية، وحسبما يسعه موضوعه من أدائه بالألفاظ، وهو كاتب موهوب لعلّه لم نعهد له نظيراً في عصره وفي غير عصره، وإذا كان أُستاذه الجليل السيد الداماد أمير البيان، فإنّ تلميذه ناف عليه وكان أكثر منه براعة وتمكّناً من البيان السهل. [٢]

وقد ترك صدر المتألهين تراثاً علمياً في حقل الفلسفة والعرفان

---

١. الأسفار: المقدمة: ١/ ١١.

٢. الأسفار: قسم التقديم: ١/ ١٦.

والتفسير وشرح الحديث ما يُنيفُ على ٣٣ كتاباً وقد ذكر تفاصيلها وخصوصياتها سلسلة من الأعلام لا سيما الشيخ أبو عبد الله الزنجاني في أُطروحته المسمّاة «الفيلسوف الفارسي الكبير صدر المتألّهين» والعلاّمة الشيخ المظفر (رضوان الله عليه) في تقديمه على الأسفار والعلاّمة الشيخ عبد الله نعمة في فلاسفة الشيعة، غير أنّا نشير إلىٰ ما هو المهم:

١. الأسفار الأربعة، وربما يطلق عليها: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، وهذا الكتاب هو المرجع لباقي مؤلفاته لا سيما : كتابيه المبدأ والمعاد، والمشاعر، وقد طبع في إيران على الحجر في أربعة مجلّدات كبار سنة ١٢٨٢هـ يقع مجموعها في ٩٢٦ صفحة بالقطع الكبير وعلى الأجزاء الثلاثة تعاليق المحقّق السبزواري، والأسفار جمع سفر ــ بفتح السين والفاء ـ ويراد به السياحة العقليّة الأربعة التي نوّه إليها في مقدّمة الكتاب وهي:

الأوّل: السفر من الخلق إلى الخلق.

الثاني: السفر بالحقّ في الحقّ.

الثالث: السفر من الحقّ إلى الخلق بالحقّ.

الرابع: السفر بالحقّ في الخلق.

وقد أُعيد طبعه بصف جديد في تسعة أجزاء عام ١٣٨٤هــ مزيّناً بتعليقات المحقّق السبزواري وأُستاذنا الكبير السيد محمد حسين

الطباطبائي (١٣٢١ـ ١٤٠٢هـ) وعليها تقديم بقلم الشيخ العلاّمة محمد رضا المظفر.

٢. المبدأ والمعاد، طبع عام ١٣١٤هـ وهو في الفنّين: الربوبيات والمعاد، جمع فيه بين مسلكي أهل البحث والعرفان.

٣. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، لخّص فيه آراءه في المسائل الحكمية، طبع عام ١٢٨٦هـ.

٤. المشاعر، طبع عام ١٣١٥هـ وفيه حصيلة ما أسّسه من الأُصول في الفلسفة.

٥. الحكمة العرشية على الطريقة العرفانية طبع مع المشاعر.

٦. أسرار الآيات وأنوار البيّنات في معرفة أسرار آيات الله تعالى وصنائعه وحكمه على الطريقة العرفانية مع تطبيق الآيات القرآنية على أكثر بحوثه مرتبة على مقدمة وثلاثة أطراف كلّ طرف ذو مشاهد، الطرف الأوّل في علم الربوبية، والثاني في أفعاله تعالى، والثالث في المعاد، طبعت في إيران مكرراً.

٧. شرح الهداية الأثيرية، نهج فيه منهج أهل الحديث تبعاً للمتن، طبع عام ١٣١٣هـ.

٨. شرح إلهيات الشفاء، نهج فيه منهج المتن، طبع بالقطع الكبير عام ١٣٠٣ هـ مع إلهيات الشفاء في مجلّد واحد.

٩. رسالة الحدوث، رسالة مبسوطة في مسألة حدوث العالم طبع

عام ١٣٠٢هـ.

١٠. كتاب مفاتيح الغيب، طبع مع شرح أُصول الكافي.

الأثر الخالد: شرحه على أُصول الكافي

هذه هي الكتب المهمّة في مجال الفلسفة، وله رسائل أُخرى بينما ترى النور وما لم تره لكنّ المهم من آثاره هو «شرح أُصول الكافي» وشرحه هذا طبع مرّتين، مرّة على القطع الرحلي بالطبع الحجري في جزءين يقع الجميع في ٤٩٢ صفحة، وفرغ المؤلف من الجزء الأوّل عام ١٠٤٤هـ وانتهى فيه إلى باب الأخذ بالسنّة.

كما أنّه انتهى في الجزء الثاني إلى باب أنّ الأئمّة ولاة أمر الله وخزنة علمه من كتاب الحجة.

وفي الحقيقة لو طابقنا شرحه على الطبعة الحديثة من الكافي ينتهي الشرح إلى صفحة ٢١٠ من طبعة الغفاري (حفظه الله).

وقد طبع مع هذا الشرح كتابه الآخر «مفاتيح الغيب» كما تقدّم.

وأُخرى ما قامت بطبعه مؤسسة «مطالعات وتحقيقات إسلامي» فطبعته طبعة حديثة في أجزاء ونقل في ذيل كلّ جزء ما علّقه الحكيم النوري على الشرح، وقد حقّقه محمد الخواجوي عام ١٣٧٠هـ ش.

إلمامه بالرجال

إنّ التوغّل في العلوم العقلية ومدارسة مسائلها طيلة الزمان يعوق الإنسان عن الإلمام بالعلوم النقلية إلاّ من وفّقه الله تعالىٰ للجمع بينهما، فحكيمنا المؤسّس من هذه النخبة التي جمعت بين العلوم النقلية والعقلية، فهو في الوقت الذي يؤلّف موسوعة كبيرة في الفلسفة، يقوم بشرح أُصول الكافي ولم يكتف بشرح المفاهيم، بل تعداه إلى دراسة أسانيد الحديث الرجالية بالتعديل والجرح وهذه موهبة كبيرة تمتّع بها المؤلف وقلّما يتّفق أن يدرس حديثاً، إلاّ ويدرس سنده اتقاناً وضعفاً.

مشايخه

إنّ كتب التراجم أهملت الكثير من تفاصيل حياته وسيرته ولم تذكر من أساتذته في مراحل صباه وشبابه إلاّ شيئاً يسيراً، واتّفق الجميع على أنّه تخرج في العلوم النقلية على يد الشيخ بهاء الدين العاملي (٩٥٣ـ١٠٣٠هـ) والعلوم العقلية على السيد المحقّق الداماد (المتوفّى ١٠٤٠هـ).

وقد أجازه شيخنا البهائي كما ذكره صدر المتألهين في شرح أُصول الكافي حيث قال:

حدّثني شيخي وأُستاذي ومن عليه في العلوم النقلية استنادي،

عالم عصره وشيخ دهره بهاء الحق والدين محمد العاملي الحارثي الهمداني (نوّر الله قلبه بالأنوار القدسية) عن والده الماجد المكرّم وشيخه الممجّد المعظّم الشيخ الفاضل الكامل حسين بن عبد الصمد(أفاض الله على روحه الرحمة والرضوان وأسكنه دار الجنان) عن شيخه الجليل وأُستاذه النبيل عماد الإسلام وفخر المسلمين الشيخ زين الملّة والدين العاملي (طاب ثراه وجعل الجنّة مثواه) عن الشيخ المعظّم المفخّم والمطاع، المؤيّد المكرّم، عالي النسب سامي اللقب، المجدّد للمذهب علي بن عبد العال الكركي (قدّس الله سرّه) عن الشيخ الورع الجليل علي بن هلال الجزائري، عن الشيخ الفاضل القائد أحمد بن فهد الحلّي، عن الشيخ علي بن الخازن الحائري، عن الشيخ الفاضل والنحرير الكامل السعيد الشهيد محمد بن مكي (أعلى الله رتبته). [١]

كما إنّه يذكر أُستاذه في العلوم العقلية بالنحو التالي ويقول:أخبرني سيدي وسندي وأُستاذي واستنادي في المعالم الدينية، والعلوم الإلهية، والمعارف الحقيقية، والأُصول اليقينية السيّد الأجل الأنور، العالم المقدّس الأطهر، الحكيم الإلهي والفقيه الربّاني، سيّد عصره وصفوة دهره، الأمير الكبير والبدر المنير، علاّمة الزمان، اعجوبة الدوران المسمّىٰ بمحمد الملقّب بباقر الداماد الحسيني قدّس الله عقله بالنور الربّاني، عن أُستاذه وخاله المكرّم المعظّم الشيخ عبد العال ﷺ،

١. شرح أُصول الكافي: ١٦، الطبعة الحجرية.

عن والده السامي المطاع، المشهور اسمه في الآفاق والأصقاع الشيخ علي بن عبد العال، مسنداً بالسند المذكور وغيره إلى الشيخ الشهيد محمد بن مكي ﷺ، عن جماعة من مشايخه منهم الشيخ عميد الدين عبد المطلب الحسيني، والشيخ الأجل الأفضل فخر المحقّقين أبو طالب محمد الحلّي، والمولىٰ العلاّمة قطب الدين الرازي، عن الشيخ الأجل العلاّمة آية الله في أرضه جمال الملّة والدين أبي منصور الحسن بن مطهر الحلّي قدّس الله روحه، عن شيخه المحقّق رئيس الفقهاء والأُصوليين نجم الملّة والدين أبي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد الحلّي، عن السيد الجليل النسّابة فخار بن معد الموسوي، عن شاذان بن جبرئيل القمّي، عن أبي القاسم الطبري، عن الشيخ الفقيه أبي علي الحسن، عن والده الأجل الأكمل شيخ الطائفة محمد بن حسن الطوسي نوّر الله مرقده، عن الشيخ الأعظم الأكمل المفيد محمد بن محمد بن النعمان الحارثي سقى الله ثراه، عن الشيخ الأجل ثقة الإسلام وقدوة الأنام محمد بن علي بن بابويه القمي أعلا الله مقامه، عن أبي القاسم جعفر بن قولويه، عن الشيخ الجليل ثقة الإسلام سند المحدثين أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني.[1]

ومن أساتذته الآخرين الحكيم الإلهي السيد أبو القاسم المعروف بالمير فندرسكي (٩٧٠ ـ ١٠٥٠) ابن ميرزا بيك بن الأمير صدر الدين

١. شرح أُصول الكافي: ١٦، الطبعة الحجرية.

الموسوي الحسيني المعاصر للعلمين بهاء الدين العاملي، والمحقّق المير داماد.

تلامذته

وقد خرج على يديه نخبة من الأكابر أشهرهم اثنان:

الأوّل: صهره المحقّق الكبير والعالم النحرير محمد بن المرتضى المدعو بالمحسن الفيض الكاشاني (١٠٠٧ـ١٠٩١هـ) له آثار علمية كثيرة أشهرها: ١. الصافي في تفسير القرآن الكريم، ٢. الوافي، جمع فيه أحاديث الكتب الأربعة، ٣. المحجّة البيضاء في احياء الاحياء إلى غير ذلك من الآثار.

الثاني: الحكيم الإلهي الكبير المولىٰ عبد الرزاق اللاهيجي(المتوفّى ١٠٧٠هـ) مؤلّف «الشوارق» ألّفه شرحاً علىٰ تجريد الاعتقاد للمحقّق الطوسي.

وقد ذكر من تلامذته القاضي سعيد القمي صاحب شرح «توحيد الصدوق» الذي هو من أنفس الكتب الحكمية والعرفانية ولكنّه من تلاميذ تلامذته، حيث تتلمذ على الفيض الكاشاني والشيخ المولىٰ عبد الرزاق اللاهيجي، توفّي بقم عام ١١٠٣هـ. [١]

---

١. ريحانة الأدب: ٤/ ٤١٣.

وفاته

والمعروف أنّـه توفّي بالبصرة عند سفره إلى الحجّ ولم يعلم أنّـه توفّي عند ذهابه أو إيابه.

يقول السيد حسين البروجردي في نخبة المقال:

ثـمّ ابـن إبـراهيـم صـدرالأجـل
في سفـر الحجّ مـريضـاً ارتحل
قـدوة أهـل العلـم والصفـاء
يـروي عـن الـداماد والبهـائي

فكلمة «مـريضاً» علىٰ الحساب الأبجدي ينطبق على عام وفـاته الذي هو عبارة عن: ١٠٥٠ هـ.

ووفاتـه في البصرة وإن كانـت مشهورة لكـن صهره الشيـخ عبد الرزاق اللاهيجي مؤلّف الشـوارق من أهل بيته وهو أدرىٰ بما في البيت، حيث رثاه في قصيدة فـارسية غرّاء ذكر فيها أنّه تـوفّي في النجف وقال في مطلعها:

زيـن هفـت خوان كـه پـايـۀ او بـر سر فنـاسـت
در شش جهت به هر چه نظـر مى كنى خطاست
بيچـاره آن دلـى كــه مـى كنـد تكيـه بــر سپهـر
سـر گشتـه آن سـرى كـه بــه بـاليـن آسيـاسـت

إلى أن يقول:

در راه كعبــه مــرده وآســـوده در نجــف
اى من فداى خــاك تو اين مرتبــت كراست
از راه كعبــه ت نجف آورد ســوى خويــش
اين جــذبه كار قــوّت بازوى مرتضــىٰ است
اين هم اشاره اى اســت مبرّا ز شك وريب
آن را كه دل بــه كعبــه ـ تحقيـق آشنـاست
يعنــى ميـانـۀ نجــف وكعبه فـرق نيسـت
آسوده بــاش ما ز خــدا وخدا ز مــاست [1]

إلى هنا تــمّ الإلمام بحياة صدر المتـألّهين وآثاره. فلنـدخل في تبيين مســألتين مهمّتين في فلسفتــه وإيضــاحهما، فـإنّ لهما دوراً كبيراً في أكثـر المسائل الفلسفية.

وقبل الخوض في تحليل المسألتين نقدّم أُموراً:

١. ديـوان الحكيـم فيـاض الـلاهيجـي: ١١٨ـ ١٢٢ بتحقيـق الـدكتـورة أميرة كـريمـي.

١

الفلسفة والعلوم

والحدّ المائز بينهما

الإنسان بطبعه وفطرته يريد أن يهتك حجاب الجهل عن وجه ما خفي عليه، ويقف على حلّ مشاكل الكون وما يحيطه من الأسرار والرموز.

وفي الوقت نفسه يجد في نفسه رغبة شديدة لأن يحوم حول مسائل كلية ومفاهيم مرسلة عامة لا تختص بمكان دون مكان ولا بموضوع دون موضوع كالواجب والممكن والمتناهي واللامتناهي إلى غير ذلك من الأُمور العامة.

وهذا الشوق الوافر حثَّ البشر على الإمعان في السنن السائدة على الكون باستخراج أُصول وقواعد فلسفية.

وعلى ضوء ذلك فالفلسفة هي البحث عن نظام الوجود والقوانين العامة السارية فيه وجعل الوجود بشراشره محوراً للبحث والنظر مكان

تخصيص جزء من الكون للبحث والتحليل.

وبذلك تبين حدّ الفلسفة والعلم والمائز بينهما، فلو حاول الباحث تحليل مشاكل الكون والعلم بأسراره وجعل الوجود محوراً لبحثه من دون أن يخصص تحليله بموضوع خاص فقد غاص في الفلسفة.

ولو أخذ جزءاً من الكون كالعدد في الرياضيات، والجسم في الفيزياء، والكواكب في النجوم إلى غير ذلك فقد لجأ إلى العلم وخاض في بحاره.

وما ذكرنا من المائز هو الموروث عن أساطين الفلسفة عبر القرون من الاغريقيين إلى الإسلاميين.

إنّ المفكرين في العصرين: الإغريقي والإسلامي فصلوا المسائل الفلسفية عن العلوم، واعطوا لكلّ واحد منهما مكانة خاصة لا تختلط مسائل أحدهما بالآخر.

فالفلسفة عندهم هي البحث عن نظام الوجود والقوانين السارية فيه، بخلاف العلوم فانّها تأخذ على عاتقها البحث في موضوع خاص وجزء من الكون.

وبتعبير آخر: العلم يبحث عن أحكام موضوعات خاصة فالطبيعي يبحث عن أحكام الجسم، والرياضي يبحث عن أحكام المقدار، والفلكي يبحث عن أحكام الأوضاع الفلكية إلى غير ذلك، فالكلّ يأخذ موضوعاً خاصاً لبحثه ودراسته وهذا بخلاف الفلسفة فانّها

تأخذ الوجود بما هو وجود موضوعاً للبحث وتبحث عن أحكام الوجود لا عن أحكام موضوع خاص من الوجود.

ولذلك عرّفوا الفلسفة بتعاريف متعددة كلّها ترمي إلى هدف واحد، وإليك بعض هذه التعاريف:

١. خروج النفس إلى كمالها في جانبي العلم والعمل.

٢. العلم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاعة البشرية.

٣. استكمال النفس الإنسانية بمعرفة الحقائق والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني.

٤. نظم العالم نظماً عقلياً حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى.

٥. صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني لا في المادة بل في صورته وهيئته.

٦. الفلسفة تبحث عن تعيّن الموجود بإحدى التعينات، ككونه واجباً أو ممكناً مجرداً أو مادياً، جوهراً أو عرضاً، كماً أو كيفاً، واحداً أو كثيراً، حادثاً أو قديماً، علة أو معلولاً، كلياً أو جزئياً.

و التعريف الأخير هو أفضل التعاريف.

وهذه التعاريف المبثوثة في أوائل الكتب الفلسفية تهدف إلى أمر واحد، وهو انّ الفيلسوف يجعل الوجود بلا قيد محوراً للتفكير ومحطاً

للبحث ويستخرج أقسامه وأحكامه.

وهذا بخلاف العلـم فالعالم لا يتجاوز بحثه عـن تحليل الموضوع الذي يحاول تحليلـه ودراسته، فـالعالم الفلكـي لا يخرج في دراساتـه عن فهم الأوضـاع الفلكية وعللها وآثارهـا ولا يسمح له البحـث في تقسيم الوجـود إلى واجب وممكـن، والممكن إلى مـادي ومجرد والمادي إلى جسم وعرض وهكذا.

وإن أردت المزيد من التوضيح فنقول:

الفلز يتمدّد بالحرارة.

فأين هذا من قولنا: كلّ ممكن يحتاج إلى علّة.

وإن شئت فمثل مثالين آخرين:

زوايا المثلث تساوي قائمتين.

فهذه المسألة بجوهرها تتميز عن جوهر المسألة التالية:

الشيء ما لم يجب لم يوجد.

حاجة العلم إلى الفلسفة

إنّ لكلّ علم موضوعاً يتخذه الباحـث هدفاً لدراسـة أحكامه وعوارضـه فهو يفترض وجود الموضوع ويسلّمـه ثمّ يبحث عن عـوارضه وأحكامه، وما هذا إلاّ انّ إثبات موضوعات العلوم على عاتق الفلسفة، فالفلسفة تخدم العلوم بإثبات مـوضوعاتها في ظل البراهين الفلسفية ثمّ

تسلّمها إلى الباحث العلمي حيث يقوم ببيان أحكامه.

فالرياضي يسلم انّ في الخارج مقداراً وكماً متصلاً ومنفصلاً، والفيزيائي يسلّم انّ هنا جسماً طبيعياً وهكذا في سائر العلوم.

وبذلك يعلم أنّ العلوم في ثبوت موضوعاتها بحاجة ماسّة إلى الفلسفة.

ثمّ إنّ العلوم تارة تستمد في إثبات أحكام موضوعاتها من التجربة كما مثلنا من أنّ الفلز يتمدّد بالحرارة أو أنّ الملح مركب من عنصرين: الصوديوم والكلور، وأُخرى من البراهين الكلية القطعية كما هو الحال في الهندسة السطحية والفضائية فانّ تساوي زوايا المثلث لقائمتين إنّما يعلم بالبرهان لا بالتجربة.

وأمّا الفلسفة فلها الرئاسة العامة على سائر العلوم ولا تخضع إلاّ لبرهان العقل، لأنّ موضوعها هو مطلق الوجود من دون تقييده بالطبيعي والمادي ومثل ذلك لا يخضع للتجربة، حتّى أنّ وصف التجربة بأنّها من أحد الطرق العلمية رهن البرهان الفلسفي، مثلاً: إذا ثبت عن طريق التجربة انّ الماء يغلي في مائة درجة، فالإذعان بهذا القانون العلمي رهن الالتزام باستحالة اجتماع النقيضين، ولولاها لما ثبت ذلك القانون، إذ لو صحّ انّ الماء يغلي في مائة درجة وفي الوقت نفسه يصدق نقيضه «انّ الماء لا يغلي في مائة درجة» لانهار القانون، ولما قام للعلم عمود ولا اخضرّ له عود.

مثال آخر:

أثبت العلم أنّ زوايا المثلث تساوي قائمتين، فلا يحصل اليقين بهذا القانون إلاّ بفضل صدق أحق الأقاويل فيه، وهو امتناع اجتماع النقيضين، إذ لو صدق التساوي، وفي الوقت نفسه صدق عدم التساوي لانهار القانون، ولأجل ذلك يقول صدر المتألهين عند البحث عن المواد الثلاثة (الوجوب ، الامتناع، الإمكان).

وأحقّ الأقاويل ما كان صدقه دائماً وأحقّ من ذلك ما كان صدقه أوّلياً وأوّل الأقاويل، الحقة الأوّلية التي إنكاره مبنى كلّ سفسطة، هو القول بأنّه لا واسطة بين الإيجاب والسلب، فانّه إليه ينتهي جميع الأقوال عند التحليل، وإنكاره إنكار لجميع المقدّمات والنتائج.[1]

والحاصل: انّ الانتفاع بالبرهان أو التجربة في إثبات مسائل العلوم، رهن الإيمان بأحقّ الأقاويل وهو امتناع اجتماع النقيضين الذي هو الأصل لإبطال كلّ سفسطة.

ومن غرائب ما نقل عن الفيلسوف الطائر الصيت ديكارت انّه في فترة من حياته شكّ في كلّ شيء وجرد نفسه عمّا علم وأخذ، فحاول أن يبني أفكاره وتصوراته على أساس يركن إليه، فقال كلمته المشهورة:

أفكر فأنا موجود

فجعل وجود الفكرة المعلوم الأوّل والحجر الأساس لسائر

---

١. الأسفار:١/ ٩٠.

أفكاره، واستنتج منها كونه موجوداً وجعله المعلوم الثاني ثمّ رتّب عليه ما رتّب.

ولكنّه غفل من أنّ المعلوم الأوّل وجود التفكير لا يوصف بالعلم والقطعية إلاّ بتسليم قضية أُخرى وهي امتناع اجتماع النقيضين، فلو صدق انّه يفكر وفي الوقت نفسه صدق لا يفكر لبطل هذا القانون.

وهذا يعرب عن أنّ للإنسان قبل ما وصفه ديكارت بالمعلوم الأوّل، معلوماً آخر واضحاً لا ريب فيه.

كما يتوجّه إليه نقد آخر وهو انّه عندما يقول:

(أفكر) فقد اعترف بالمعلوم الثاني (أنا موجود) في ضمن المعلوم الأوّل، حيث قال: «أفكر» أي أنا، فلا وجه لجعل التفكير دليلاً على المفكر. إذ في هذا خروج عن التفكير المستقيم .

على انّ الفيلسوف الغربي عارفاً بأُسس الفلسفة الإسلامية لما احتج على وجوده بتفكيره، لأنّ وجوده حاضر لديه حضوراً بلا حاجة إلى البرهنة، وهو معلوم له بالعلم الحضوري.

فخرجنا بالنتائج التالية:

١ . انّ الفلسفة تبحث عن الوجود بجميع أطرافه وشراشره بخلاف العلوم فانّ كلّ علم يختص بحثه بجزء من الكون.

٢ . انّ العلوم في ثبوت موضوعاتها بحاجة ماسة إلى الفلسفة دون العكس.

٣. انّ العلوم تعتمد ــ غالباً ـ في تبيين عوارض موضوعاتها على التجربة تارة وعلى البرهان أُخرى، والفلسفة لا تعتمد إلاّ على البراهين القطعية. ومن حاول إخضاع الفلسفة و إثبات مسائلها للتجربة فقد خلط بين الأمرين، وخبط خبطة عشواء.

٤. انّ الانتفاع بالبرهان والتجربة في العلوم، رهن تسليم أحق الأقاويل كما مرّ.

***

وما ان هبّت على البشرية أبّان عصر النهضة رياح التغيير في مختلف شؤون الحياة وأحدثت رجة في الأفكار والتصورات انهارت على أثرها حدود الفلسفة والعلم، فجعل علماء الغرب التجربة أصلاً والخارج عن إطارها شيئاً موهوماً، وبما انّ الفلسفة لم تكن خاضعة لهذا المعيار عادوا يعرفونها بتعاريف خاطئة وكأنّها تبحث عن أُمور واهية وأفكار خاطئة.

وكانت هذه الفكرة سائدة على الغرب عبر قرنين إلى أن نهض الغرب من سباته العميق بطلوع مفكّرين كبار ففصلوا المسائل الفلسفية عن العلم بمعايير اخترعوها.

٢

تكامل الفلسفة

على يد حكماء الإسلام

إنّ العهـد الإسـلامـي مـن أشرف الأدوار التـي مـرّت على البشر وعلومـه العقلية، فقـد وُضِع في ذلك العهـد حدود وأُصـول للمعقولات ورُسِمَت دوائر، فُصِلَ بها الفلسفة عن العلوم كما أنّه قام بإكمال الفلسفة الأغريقيـة بعد انتقالها إلى الأوسـاط الإسلاميـة، فقد كانـت الفلسفة في العهد الاغريقي لا تتجاوز مائتي مسألة ولكنّها في عصر الترجمة ثمّ عصر التحقيق بلغـت إلى سبعمائة مسألـة، وبذلـك أسدى الفكـر الإسلامـي للفلسفة خدمة كبيرة .

وهذا إن دلّ على شيء فـإنّما يدلّ على أنّ المفكّـرين الإسـلاميين لم يكونوا نقلة فحسب بل أخذوا على عاتقهم تأسيس قواعد فلسفية وذلك من خلال البحث والتنقيب فيها.

ومع الاعتراف بفضل ومكانة عامـة الفلاسفة الإسلاميين من غير

فرق بين مشّائيّهم وإشراقيّهم كالمعلم الثاني الفارابي، ومحيي فلسفة المشاء والإشراق كالشيخ الرئيس والسهروردي إلى غيرهم من الفلاسفة العظام - مع هذا الاعتراف - انّ التطور الذي أحدثه أسوة الحكماء المتألّهين محمد بن إبراهيم الشيرازي المشتهر بصدر المتألّهين (٩٧١-١٠٥٠هـ) قد أوجد طفرة نوعية في الفلسفة حيث طوّرها تطويراً عظيماً لم يسبق له سابق ولم يلحقه لاحق، وأسّس أُسساً ورسم قواعد وأتى بأفكار أبكار لا يقف على مغزاها إلاّ بغاة الفلسفة والمتوغلون فيها.

أسّس سيدنا الصدر الشيرازي الفلسفة المسماة بالحكمة المتعالية فصارت محوراً للدراسات الفلسفية في الجامعات العلمية في إيران.

وقد استعان في ذلك بما وصل إليه من الاغريق ولا سيما أفلاطون وأرسطو وضم إلى تلك الأنظار الجليلة ما استفاده من أساتذة الشرق فجاء بمنهج جديد في الفلسفة.

٣

الأُصول الفلسفيّة المختارة

لصدر المتألّهين

إنّ الأُصول التي اعتمد عليها الفيلسوف الشيرازي في صياغة فلسفته والتي أوجدت تحولاً جذرياً في الفلسفة أسفرت عن نتائج باهرة في حقل العقائد وهي كالتالي:

١. أصالة الوجود.

٢. اشتراك الوجود.

٣. اتحاد جوهر العاقل والمعقول.

٤. بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

٥. الحركة الجوهرية.

٦. فعلية كلّ مركب بصورته لا بمادته.

٧. النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.

٨. اتحاد العلّة مع المعلول بالحمل الحقيقي والرقيقي.

٩. النفس في وحدتها كلّ القوى.

١٠. انّ العلم لا جوهر ولا عرض وإنّما هو نحو من الوجود.

هذه هي الأُصول العشرة التي أسّسها صدر المتألّهين والتي تعد الحجر الأساس لفلسفته، بيد انّ الأصلين: الأوّل والثاني هما العمدة من بين تلك الأُصول، وانّ صحّة الأُصول الثمانية تستمد من هذين الأصلين وللأوّل دور في توحيده سبحانه صفة وفعلاً، كما أنّ للثاني دوراً في توحيد ذاته ونفي تعدد الواجب إلى غير ذلك من الآثار البناءة لهذين الأصلين، فلأجل ذلك نتناول هذين الأصلين بالدراسة والتنقيب على ضوء كلماته وكلمات تلامذته على وجه يتبين واقعهما وما يترتّب عليهما من الآثار.

فانّ غالب الدراسات الرسمية حول هذين الأصلين دراسات غير معمّقة حتّى أنّ بعض مشايخنا العظام كان يتصور انّ النزاع في أصالة الوجود والماهية نزاع لفظي ليس له أية ثمرة تذكر.

فهذه الرسالة أخذت على نفسها تبيين هذين الأصلين على ضوء كلمات المؤسس وتلامذته على وجه يزيح الغموض عن وجههما.

المسألة الأُولى

أصالة الوجود

واعتبارية الماهيّة

١

بداهة الوجود

و

غنائه عن التعريف

تمهيد

قد عرفت أنّ مسألتي أصالة الوجود واشتراكه من المسائل الرئيسية في الفلسفة المتعالية ويُعدّان حجر الأساس للمعارف الإلهيّة، وقبل الخوض في البحث نُمهّد مقدّمة حول بداهة الوجود واستغنائه عن التعريف، فنقول:

حاول غير واحد من الفلاسفة والمتكلّمين تعريف الوجود بتعاريف مختلفة، نذكر منها ما يلي:

١. الوجود: الثابت العين.

٢. الوجود: الذي يمكن أن يخبر عنه.[1]

---

١. شرح منظومة السبزواري، قسم الفلسفة:٣.

وقد أفاض الشيخ الرئيس ابن سينا الكلام في بداهة مفهوم الوجود وانّه غني عن التعريف، ثمّ قال:

ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئاً، وقع في الاضطراب، كمن يقول: «إنّ حقيقة الوجود، أن يكون فاعلاً أو منفعلاً».[١]

توضيح ذلك: انّ هذه التعاريف أشبه بالتعريف اللفظي بمعنى تبديل لفظ مكان لفظ آخر.

أمّا التعريف الأوّل فـ«الوجود» و«ثابت العين» لفظان مترادفان مشيران إلى معنى واحد.

وأمّا التعريف الثاني فمستلزم للدور فانّ المراد من الموصول في قوله: «الذي يمكن» هو الوجود، إذ هو كناية عنه فيلزم أخذ المعرَّف في المعرِّف، ونتيجته الدور، لأنّ العلم بالمعرَّف فرع العلم بالمعرِّف، والمفروض انّ معرفته فرع معرفة ذاك.

ثمّ إنّ الدليل على بداهة الوجود وغناه عن التعريف هو ما ذكره المحقّقون في باب القضايا والتصديقات انّها تنقسم إلى قضية معلومة بالذات وقضايا معلومة بالغير، فمسألة أحقّ الأقاويل، أعني: استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما من القضايا البديهية لا تحتاج إلى الدليل فهي من القضايا الواضحة بالذات المستغنية عن البرهنة، وأمّا سائر القضايا أو أغلبها فهي قضايا نظرية يُعلم صدقها وكذبها بالانتهاء إلى

١. إلهيات الشفاء:٢٩٢.

أُمّ القضايا وأحقّ الأقاويل، وهذا أمر واضح في مورد التصديقات.

فإذا كان هذا هو الحال في مورد القضايا فليكن كذلك في مورد المفردات والتصورات، فإنّ المفاهيم المفردة مثل القضايا تنقسم إلى مفهوم بديهي وغير بديهي، فالوجود، والوجوب، والضرورة، والكثرة والوحدة من المفاهيم البديهية التي تنعكس مفاهيمها في الذهن بلا واسطة، وهذا هو الظاهر من الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء، يقول:

«إنّ الوجود والشيء والضروري و غيرها ترتسم معانيها في النفس ارتساماً أوّلياً وليس ذلك كما في الارتسام ممّا يحتاج أن يجلب بأشياء أعرف منها، فانّه كما في باب التصديق مبادئ أوّلية يقع التصديق بذاتها وتعبيرها بسببها كذلك في التصورات أشياء هي مبادئ التصوّر، هي متصورة بذاتها، وإن أريد أن يدلّ عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً، لمجهول، بل تنبيهاً بالبال باسم أو بعلامة ولو كان كلّ تصور يحتاج إلى أن يسبقها تصوّر قبله، لذهب الأمر في ذلك إلى غير النهاية، أو لدار وأولى الأشياء أن تكون متصورة بنفسها، الأشياء العامة للأُمور كلّها مثل الموجود والشيء والضروري».[1]

نعم كون مفهوم من المفاهيم من الأُمور البديهية لا يعني غناءه في عامة الأحوال عن كلّ شيء، بل ربما يحتاج الإنسان إلى تنبيه منبّه وتذكير مذكّر، وإلى تلك النكتة يُشير الشيخ الرئيس، ويقول:

---

١. إلهيات الشفاء:٢٩١.

وإذا أريد أن يدلّ عليها، لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً لمجهول، بل تنبيهاً بالبال باسم أو بعلامة وربما كانت في نفسها أخفى منه، لكنّها لخصوصية ما تكون أظهر دلالة وإذا استعملت تلك العلامة تنبَّهت النفس على إخطار المعنى بالبال من حيث إنّه هو المراد وغيره.

ولقد اقتفى صدر المتألّهين أثر شيخ المشّائين في هذا المقام وذكر حول بداهة الوجود ومفهومه ما أشار إليه الشيخ في كلماته السابقة، فقال:

مفهوم الوجود، نفس التحقّق والصيرورة في الأعيان أو في الأذهان، وهذا المفهوم العام، البديهي التصوّر، عنوان لحقيقة بسيطة نورية، وهو أبسط من كلّ متصوّر، وأوّل كلّ تصوّر وهو تصوّر بذاته فلا يمكن تعريفه بما هو أجلى منه لفرط ظهوره وبساطته.

فإذا أُريد تصويره للغفلة عنه، فانّما يريد تصويره على ذلك على سبيل التنبيه والإخطار بالبال، فلا بأس بإيراد أسماء مرادفة لاسمه كالثابت والحاصل ومفهومه معنى عام.[1]

إلى هنا خرجنا بالنتائج التالية:

١. الوجود من المفاهيم البديهيّة العامة.

٢. الوجود أبسط المفاهيم وأعمّها، والمفهوم العام يحظر في الذهن قبل الخاص.

---

١. الأسفار:١/ ٢٥ـ٢٧.

٣. مثل الوجود بين المفاهيم المفردة كمسألة اجتماع النقيضين وارتفاعهما بين التصديقات، فلو كان الثاني أحقّ الأقاويل في مجال التصديقات، فالأوّل أحقّ الأقاويل في عالم التصورات.

بل يمكن أن يقال أنّ الوجود أشد بداهةمن قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، لأنّ التصديق بمثل هذه القضية (يمتنع اجتماع النقيضين وارتفاعهما) يتوقّف على فهم الإيجاب والسلب والوجود والعدم حتّى يقال بامتناع اجتماع الوجود والعدم أو الإيجاب والسلب

نعم يصحّ كون قضية بديهية ومفرداتها نظرية بأن يكون الحكم فيها على نحو لو وقف الإنسان على مفاهيم مفرداتها لجزم بثبوت المحمول للموضوع بالبداهة، ولكن أُمّ القضايا ليست من هذا الباب، بل هي بديهية من جانب المفردات أوّلاً ومن جانب الحكم ثانياً.

أمّا كون الحكم بديهيّاً فلا يحتاج إلى بيان ولا يشكّ فيه أيّ إنسان موضوعي إلاّ أن يكون سوفسطائياً شاكّاً في كلّ شيء حتّى في شكّه.

وأمّا كون المفردات بديهية فيكفي فيه قول الشيخ في الإلهيات:

إنّ الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنّه مبدأ أوّل لكلّ شرح فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء.[1]

---

١. النجاة: ٣٢٥.

التعريف للماهية بالماهية

هذا برهان آخر على غناء الوجود عن التعريف ويتلخص هذا البرهان في قولهم المشهور «التعريف بالماهية للماهية، والمراد انّ التعريف يتحقّق بالماهية لما له ماهية، أي لماله قابلية لأن يقع في الذهن ويحصل فيه، فكأنّ التعريف تلاعب بالمفاهيم يُستوضح مفهوم من المفاهيم بمفهوم آخر، وهذا إنّما يتحقّق في الأعيان الخارجية التي لها مفاهيم باسم الحدود لا تأبى أن تنعكس في الذهن كما لا تأبى أن تتحقّق بالوجود في الخارج، فالحيوان الناطق الذي هو حدّ للإنسان مفهوم غير آب من أن ينعكس في الذهن ويوجد بالوجود الذهني كما هو غير آب من أن يتحقّق في الخارج ويتأصل بالوجود الخارجي.

ولذلك فالإنسان خاضع للتعريف بالرسم والحدّ، لأنّه مشتمل على حدّ (الحيوان الناطق) له قابلية الظهور في الذهن كما له قابلية الظهور في الخارج، فهو يظهر تارة بالوجود الذهني وأُخرى بالوجود الخارجي وكلّ شيء كان كالإنسان واجداً لهذا النوع من الحدّ القابل للظهورين فهو خاضع للتعريف.

وأمّا إذا كان الشيء نفس العينية الخارجية والواقعية الحقيقية على نحو يأبى عن ترك الخارج والظهور في الذهن، فمثل هذا غير خاضع للحدّ، لما عرفت من أنّ الحد له قابلية الظهور في كلتا النشأتين، وأمّا العينية الخارجية فهي نفس الخارج عارٍ عن المفهوم، مجردّ عن كلّ شيء

سوى الوجود ومثل هذا لا يخضع للتعريف.

وإن شئت قلت: إنّ التعريف بالجنس أو الفصل أو بالعرض الخاص والعام كلّها داخلة تحت المقولات، فالحيوان والناطق داخلان تحت الجوهر، والماشي والضاحك داخلان تحت العرض، وأمّا ما يقابل المقولة ويحقّقها ويخرجها من الظلمة إلى النور، ومن العدم إلى الوجود، فمثل هذا لا يخضع للتعريف، فانّ التعريف يتحقّق بإحدى المقولات والوجود في مقابلها.

وإلى هذا البرهان يشير صدر المتألهين في المشاعر ويقول:

ولأنّي أقول انّ تصوّر الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقاً لما في العين، وهذا يجري في ماعدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية التي توجد تارة بوجود عيني أصيل وأُخرى بوجود ذهني ظلي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين، وليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً فليس لكلّ حقيقة وجودية إلاّ نحو واحد من الحصول فليس للوجود وجود ذهني، وما ليس له وجود ذهني فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص.(١)

وبالجملة الوجود هو ما يُضفي التحقّق للماهية ويحقّقها في الخارج والذهن، فما كان هذا شأنه يمتنع أن يكون له حدّ ورسم، وبتعبير جامع أن يكون له ماهية.

---

١. المشاعر:٧.

وبذلك اتّضح قولهم التعريف بالماهية للماهية.

يقول العلاّمة الطباطبائي في هذا المجال: إنّ حقيقة الوجود حيث كانت عين حيثية ترتّب الآثار كانت عين الخارجية فيمتنع أن تحل الذهن فتتبدل ذهنية لا تترتّب عليها الآثار لاستلزامه الانقلاب المحال.[1]

وبذلك يعلم أنّ عامة التعاريف للجواهر ـ مجردها وماديها ـ و الأعراض كلّها تعاريف لحد الموجود لا لنفس الوجود، وبصدد بيان درجة الوجود من حيث الشدة والكمال وإلاّ فنفس الوجود لا يقع في إطار التعريف ولا يتصوّر في الذهن، لأنّ واقعه واقعية كونية عين المنشئية للآثار، والذهن على طرف مخالف لها، ومثل هذا لا يقع في صقع النفس والذهن وإلاّ يلزم الانقلاب، فإذا عرف الشجر بأنّه جسم نام فالحدّ يتعلّق بدرجة الوجود لا نفسه وانّ وجود هذا الشيء قد بلغ من التكامل إلى هذا الحدّ ولا يعرف به واقعه.

نعم هناك سؤال وهو انّا نتصوّر الوجود الواقعي بمفاهيم كالوجود والكون والعين والثابت فلو كان الوجود نفس العينية الخارجية فما معنى هذه المفاهيم الحاكية عن الخارج.

والجواب انّ هذه المفاهيم بالنسبة إلى الوجود عنوان مشير كالإشارة بهذا إلى الإنسان، فكما أنّ لفظة «هذا» لا تعبر عن واقع

١. نهاية الحكمة:١٦ـ١٧.

الإنسان، فهكذا مفهوم الوجود وأمثاله فانّه لا يحكي عن واقع الوجود وإنّما هو مفاهيم انتزاعية من الكينونة الخارجية فلا تكون نسبة مفهوم الوجود إلى الوجود الخارجي نسبة الماهية إلى ذيها.

فلنختم المقال ببيتين للمحقّق السبزواري حيث يقول:

معرف الوجود شرح الاسم وليس بالحدّ ولا بالرسم

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء

فقد خرجنا بالنتيجة التالية:

إنّ كلّ شيء واقعيته نفس الكونية الخارجية فهو أرفع من أن يقع في إطار التعريف، فانّ التعريف بالمفاهيم والمعرّف على طرف النقيض من المعرَّف، وبذلك يعلم أنّه سبحانه فوق التعريف، ولا يمكن تعريفه بالحدّ والرسم، فإنّ التعاريف إنّما تتحقّق بالماهية وللماهية، وهو سبحانه عينية خارجية ووجود بحت مجرد عن الحد والرسم حسب ما قرر.

٢

السير التاريخي

لمسألة أصالة الوجود

إنّ أصالـة الوجـود واعتباريـة الماهية مـن المسائل المهمّـة وهي إحـدى المسـألتين اللّتين تعـدّان رأس كـلّ معـارف، وأوّل مـن بيّنهـا وأوضحها وحـلّ رموزها وكشـف غوامضهـا هو الفيلسوف الإسـلامي الكبير صدر المتـألّهين الشيرازي، فقد طـرح هذه المسـألة في أكثـر كتبه وبالأخص في كتابه المشاعر، وهو في اختصاره جامع لأكثر المسائل.

وأمّا شيـخ المشّائيين ابن سينـا فهو وإن لم يطـرح أصالة الـوجود كمسألة مستقلـة لكن يعلم نظره في الموضوع من البرهـان الذي ذكره في مسألة «انّ الواجب وجود صرف» حيث يستفاد من البرهان انّ المفاض من العلة الأُولى هو الوجود، وأمّا الماهية فهي أمر تبعي للوجود.

يقول الشيخ في مبحث نفي الماهية عن الواجب:

والذي يجب وجوده بالغير دائماً، إن كان فهو بسيط الحقيقة، لأنّ

الذي لـه باعتبـار ذاته، غير الذي لـه باعتبار غيره، وهـو حاصـل الهوية منهما جميعاً في الوجود، فلذلك لا شيء غير الواجـب عرى من ملابسة ما بالقوة فهو الفرد وغير زوج تركيبي....

إلى أن يقول:

فلها ماهيـات وتلك الماهيات هي التـي بأنفسها ممكنة الـوجود، وإنّما يعـرض لها وجود مـن خـارج، فالأوّل لا مـاهيـة له وذوات الماهيـة يفيض عليها الوجود منه فهو مجرّد الوجود.[1]

فانّ ذيل العبارة، أعنـي قوله: «فلها ماهيات وتلـك الماهيات هي التي بأنفسهـا ممكنة الوجود وإنّما يعرض لها وجود مـن خارج» صريح في أنّ المفاض من الواجـب هو الوجود، وانّ ملاك الإمكان (المعلـولية) هو اشتمالها على الماهية التي تتساوى إليها نسبة الـوجود والعدم، ثمّ استنتج من هذا انّ الوجود العاري من الماهيـة فهو واجب، إذ لا ملاك للإمكان فيه.

وبعبارة أُخرى: هو فعلية محضة لا شيء مركّب ممّا بالقوة(الماهية) وما بالفعل. ولذلك يستغني عن العلّة والجعل.

ويقرب من ذلـك المحقّق الطوسي فانّه وإن لم يبحث عـن أصالة الوجـود بصورة مسـألة مستقلة، لكنّـه يقول في مبحـث الإمكان مـا هذا نصّـه:

إذا صدر عـن المبدأ الأوّل شيء كان لذلـك الشيء هوية مغـايرة

---

١. الشفاء:٣٠٥، بحث نفي الماهية عن واجب الوجود.

للأوّل بالضرورة ومفهوم كونه صادراً عن الأوّل غير مفهوم كونه ذا هوية ما، فـإذن هاهنا أمـران معقولان، أحدهـا الأمر الصادر عـن الأوّل وهو المسمّى بالوجـود، والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الـوجود وهو المسمّى بالماهية.[1]

فانّ الـذيل حاك عـن أنّ الصادر الأوّل هـو الوجود وأمّـا الماهية فتحقّقت تبعاً للـوجود. نعم ربما يظهر مـن الشيخ ابن سينا خـلاف ما ذكرنا كما في مسألة إنكار أرباب الأنواع، وإليك بيانه:

أرباب الأنواع وأصالة الماهية

اختلفت وجهـات نظر الفـلاسفة حول مسـألة أربـاب الأنواع، والمراد منها أن يكون لكلّ ماهية من الماهيات المتأصلة فرد مجرّد تامّ عليه تدبير أفـراد الماهية الطبيعية، فـالإنسان ماهية، فلـه فرد تام مجرّد شـأنه تدبير الأفراد غير المجرّدة من هذه الماهية، وهكذا سائر الأنواع كالفرس والبقر، فالفرد المجرّد منها رب يرعـى سائر الأفراد الطبيعية، فالإشراقيون ذهبوا إلى ثبوت أرباب الأنواع، وأمّا المشّائيون فهم من المنكرين لها أشدّ الإنكار.

ومبنـى إنكارهـم هـو انّه يمتنـع أن يكـون لماهيـة واحدة فـردان أحدهما مـادي والآخر مجرّد، إذ لـو كان التجـرّد مقومـاً للماهية فـالفرد

---

١. شرح الإشارات:٣/ ٢٤٥.

المادي ليس من أفراد النوع وإن كانت المادية من مقومات الماهية فالمجرّد ليس من أفراد الماهية.

وبعبارة أُخرى: إنكارهم مبنيّ على أصالة الماهية، لأنّ الماهية هي حدّ الشيء، فلو كان التجرّد من أجزاء الحد فالمادي يكون خارجاً عن الحد، وإن كانت المادية من أجزاء الحد فالمجرد ليس من مصاديق النوع أخذاً بالأصل المسلم بين الفلاسفة من امتناع التشكيك في الماهية .

وهذا يدلّ على أنّ شيخ المشّائين ومن تبعه غفلوا عن أصالة الوجود وذهبوا إلى أصالة الماهية، ومن المعلوم أنّه لا يتصوّر التشكيك فيها، بأن يكون لها عرض عريض ومراتب مختلفة بالشدة والضعف، لأنّ الماهية هي حدّ الشيء وهو أمر دقيق فلو أخذت فيها الشدة (كالتجرد) فلا يكون الفرد المادي الضعيف من مصاديقها وهكذا العكس. ولو كانوا من القائلين بأصالة الوجود، لانحلّ الإشكال، لأنّ مصبّ التشكيك ليس هو الماهية، بل الوجود له عرض عريض فالاختلاف في مظاهر الماهية لا في نفسها.

ومع ذلك كلّه فالشيخ الرئيس في أغلب كتبه على القول بأصالة الوجود وقد نقل صدر المتألهين شيئاً كثيراً من كتب الشيخ كالمباحثات، والتعليقات كلّها تحكي عن ذهابه إلى أصالة الوجود[1] كما نقل عن

---

١. انظر الأسفار: ١/ ٤٦ـ ٤٩ .

(بهمنيار تلميذ الشيخ) العبارة التالية الظاهرة في كونه قائلاً بأصالة الوجود:

«الوجود حقيقته انّه في الأعيان وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته».[١]

نعم أوّل من طرح أصالة الوجود والماهية في آثاره بصورة مسألة من المسائل الفلسفية هو شيخ الإشراق السهروردي(٥٤٩ــ ٥٨٧هـ) فقد اهتم بإثبات أصالة الماهية واعتبارية الوجود إلى حد اقتنع بها صدر المتألّهين في فترة من فترات حياته، حيث يقول:

إنّ للقائلين باعتبارية الوجود وكونه من المقولات الثانية والاعتباريات الذهنية حججاً قوية، لا سيما ما ذكره شيخ الإشراق في حكمة الإشراق والتلويحات والمطارحات، فانّه غير قابل للدفع، ودقيق المسلك.[٢]

ثمّ استأثرت المسألة باهتمام خاص من قبل كبار فلاسفة الإسلام بعد رحيل شيخ الإشراق، وأقام حماة كلّ من القولين براهين على صحة مدّعاهم.

وقد كان السيد المحقّق الداماد(المتوفّى ١٠٤٠هـ) من حُماة القول بأصالة الماهية إلى نهاية عمره، وكان السيد يومذاك من أعاظم المحقّقين

١. الأسفار:١/ ٣٩، نقلاً عن التحصيل لبهمنيار.

٢. الشواهد الربوبية:٩.

في الفلسفة الإسلامية حيث يصفه تلميذه صدر المتألهين الشيرازي بالنحو التالي:

أخبرني سيدي و سندي وأُستاذي واستنادي في المعالم الدينية والعلوم الإلهية والمعارف الحقة والأُصول اليقينية، السيد الأجل الأنور العالم المقدس الأطهر الحكيم الإلهي والفقيه الرباني سيّد عصره وصفوة دهره الأمير الكبير والبدر المنير علامة الزمان وأُعجوبة الدوران المسمّى به محمد باقر الملقب بـ«الداماد المحسني» قدس الله عقله بالنور الرباني عن أُستاذه أو خاله المكرم الشيخ عبد العال.

وقد كان صدر المتألهين في تلك الفترات أشدّ اعتناقاً لأصالة الماهية من الشيخ السهروردي حيث إنّ شيخ الإشراق يرى أنّ العقول القدسية والنفوس الكلية وجودات بسيطة ليست لها ماهية، ويحكي صدر المتألهين عنه ذلك القول:

النفس وما فوقها من المفارقات انّيات صرفة ووجودات محضة.[١]

ولكنّه ﷺ يرى انّ الموجود، محض الوجود والانّيّة، ليس إلاّ الواجب، وأمّا غيره مطلقاً فهو موجود مركب من ماهية ووجود.

ومن حماة أصالة الماهية هو السيد صدر الدين المعروف بالسيد السند فقد كان في برهة من حياته ذاباً عن أصالة الماهية.

وأمّا صدر المتألهين فقد كان شديد الذب عن أصالة الماهية تبعاً

١. الأسفار: ١ / ٤٣، نقلاً عن التلويحات.

لأُستاذه الداماد غير أنّه عدل عن هذا الرأي وأخذ بأصالة الوجود التي بنى عليها أُصولاً فلسفية وعرفانية كما سيوافيك، ويقول في هذا الشأن:

وإنّي كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصّل الماهيات حتّى هداني الله وانكشف لي انكشافاً انّ الأمر على خلاف ذلك، وهو انّ الوجودات هي الحقائق المتأصّلة الواقعة في العين وانّ الماهيات المعبّر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود».[1]

نعم كان لصدر المتألّهين الفضل الكبير في تشييد دعائم هذه المسألة وتبيينها، وقد استمر البحث في هذه المسألة إلى يومنا هذا، والمختار لجل الحكماء بعده لولا الكل هو أصالة الوجود غير ما ربما نرى الخلاف من بعضهم كالشيخ أحمد الاحسائي حيث مال إلى أصالة كلّ منهما أو الحكيم المعاصر الشيخ صالح المازندراني حيث جنح إلى أصالة الماهية.

نعم قد شرحها وأوضحها صدر المتألّهين في غير مورد من كتبه وأخصّ بالذكر من بين كتبه، كتاب المشاعر فانّه في عين الإيجاز أثر جامع لعامة المسائل الفلسفية ويعد أثراً خالداً على جبين الدهر.

---

١. الأسفار: ١/ ٢٩.

٣

تحرير محلّ النزاع

قد احتدم جدال طويل بين الفلاسفة حول أصالة الوجود والماهية عبر قرون، وقد صار الغموض في تحرير محلّ النزاع سبباً لاستمرار الجدال إلى يومنا هذا، فلو كان محلّ النزاع محرراً بصورة واضحة لما استمر الجدال هذه المدة المديدة. ولظهرت شمس الحقيقة، وأضاءت الأفكار وانقشعت سحب الجهل عن الأذهان.

وها نحن نعرض بعض التصورات في تحرير محلّ النزاع حتّى يتبين صدق قولنا، وهو انّ قسماً من الباحثين أطنبوا الكلام في المسألة دون أن يمتلكوا أي تصوّر واضح حيال محل النزاع، وإليك مقتطفات من أنظارهم تعرب عن ذلك.

١. كان بعض المشايخ يذهب إلى أنّ النزاع في المسألة لفظي لا حقيقي، و كان يستدلّ على ذلك باتّفاق الجميع على أنّ ما هو الموجود في الخارج هو الأصيل فطائفة تسمّيه بالوجود وأُخرى تسمّيه بالماهية.[١]

١. سمعناه عن بعض المشايخ قدس الله أسرارهم.

٢. ربما يتصوّر إلى أنّ النزاع في أصالة الماهية منصب على أصالة المفهوم الكلي من الماهية كالإنسان الذي ربما يعبّر عنه بالكلي الطبيعي وهي في حدّ ذاته لا كلي ولا جزئي ولا موجود ولا معدوم. ولكنّه باعتبار انتسابه إلى الجاعل يكون جزئياً وباعتبار عدم انتسابه كلياً.

وأنت خبير بأنّه كيف يمكن أن ينسب إلى مشاهير الفلسفة والعرفان كالسهروردي ومن تبعه انّهم كانوا يقولون بأصالة المفهوم المجرّد الذي يعرضه الكلية في الذهن و الجزئية في الخارج، ويعرضه الوجود بلحاظ الانتساب والعدم بلحاظ عدمه.

ولما كان التركيز على أنّ محلّ النزاع هو أصالة المفاهيم المجردة أمراً غريباً حاول السيد المحقّق الطباطبائي توجيه نظريتهم وقال: إنّ النزاع بين الطائفتين نزاع واضح لا نزاع لفظي على نحو لو تدبر أحد في المسألة لوقف على الحق الواضح .

يلاحظ عليه: كيف يمكن أن ينسب إلى أساطين الفلسفة كالسهروردي والمحقّق الداماد والسيد السند انّهم كانوا يقولون بأصالة المفاهيم الذهنية، وانّهم لو كانوا متدبرين في مضاعفات هذا القول لرجعوا عن النظرية إلى نظرية أُخرى.

وحصيلة الكلام: انّ النزاع ليس لفظياً، كما روي عن بعض الأساطين، ولا واضحاً كما تصوره السيد الطباطبائي، وجعل مركز النزاع في أصالة مفهوم الإنسان الطبيعي الذي ليس في حد ذاته موجوداً ولا

معدوماً ولا جزئيّاً ولا كليّاً، لأنّ هذا ليس شيئاً يقبل انتسابه إلى أعاظم الفلاسفة.

مختار الحكيم السبزواريّ في تحرير محل النزاع

إنّ النـزاع ليس في أصالة المفهوم المجرد عن الجزئية والكلية والوجود والعدم العاري عن أي تحصل وتعين، فانّ ذلك ليس قابلاً للنزاع ولا يمكن أن يقال انّه منشأ للأثر، بل النزاع في الماهية المنتسبة إلى الجاعل (العلة) حيث إنّه بانتسابها إلى الجاعل تكتسب حيثية زائدة على ذاته على نحو يصحّ أن يحمل عليه لفظ الموجود، فعندئذٍ يقع الكلام فيما هو الأصيل بعد هذا الانتساب الذي يمكن أن ينسب إليه جميع الآثار فهل الأصيل هو الماهية المكتسبة، حيثية زائدة على ذاته، أو الأصيل هو نفس الحيثية الزائدة التي أضفت على الماهية، التحققَ والعينيةَ.

وبعبارة واضحة: انّ الماهية قبل الانتساب إلى الجاعل ليست إلاّ هي لا موجودة ولا معدومة ،لا كلية ولا جزئية، وليس لها أي أثر، ولكنّه بعد انتسابها إلى الجاعل واكتسابها حيثية خارجية باسم الوجود، يقع الكلام في ما هو الأصيل هل هو نفس الماهية الحاملة للحيثية، أو نفس الحيثية العارضة التي أضفت على الماهية تحقّقاً وعينية، فالقائل بأصالة الماهية يقول بالقول الأوّل، و القائل بأصالة الوجود يقول بأنّ الأصيل هو الحيثية العارضة.

وهذا هو الذي يستفاد من كلام المحقّق السبزواري في شرح منظومته وتعاليقه على الأسفار يقول:

إنّه باتّفاق الفريقين، المهية من حيث هي ليست إلاّ هي، فكانت بذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ولو كان الوجود اعتبارياً فما المخرج لها عن الاستواء و بم صارت مستحقة لحمل موجود، فإنّ ضم معدوم إلى معدوم لا يصير مناط الموجودية! و قول الخصم إنّ المهية من حيث هي وإن كانت في حدّ الاستواء، إلاّ انّها من حيثية مكتسبة من الجاعل بعد الانتساب إليه صارت مصداقاً لحمل موجود، خال عن التحصيل، إذ بعد الانتساب إن تفاوتت حالها، فما به التفاوت هو الوجود، وإن تحاشى الخصم عن اسمه وكانت تلك الإضافة إشراقية لا مقولية، لأنّها اعتبارية كالوجود الاعتباري، وإن لم تتفاوت ومع هذا كانت مستحقة لحمل موجود، لزم الانقلاب وإن لم تستحق كانت باقية على الاستواء.[1]

فإنّ الإمعان فيما ذكره المحقّق السبزواري يعرب عن أنّ المفهوم المجرّد عن أيّ تحصل وتعيّن ليس داخلاً في محل النزاع، وإنّما الداخل فيه هو الماهية المنتسبة إلى العلة، وعندئذٍ فهل الأصيل هي نفس الماهية المنتسبة إلى الجاعل على نحو يكون الآثار للماهية بعد الانتساب، أو انّ الأثر لنفس الحيثية العارضة ولو صارت الماهية منشأ للأثر فإنّما هو

١. شرح المنظومة: ٢/ ٨، وانظر تعاليق الأسفار: ١/ ٣٨ـ ٣٩.

بفضل الوجود؟

والحاصل: انّ هنا أصيلاً واحداً، فهل هو نفس الماهية بعد الانتساب إلى الجاعل واكتساب الحيثية، أو انّ الأصيل هو نفس الحيثية الطارئة على الماهية التي جعلها من الأعيان؟

أصالة الماهية تعبير عن مسألة أُخرى

قد عرفت ما هو المختار لدى الحكيم السبزواري في تحرير محلّ النزاع وانّ الطرفين قد اتّفقا على سلب الأصالة عن المفاهيم المجرّدة عن الحيثية العارضة عليها(الوجود).

وإنّما الكلام فيما هو الأصيل بعد اكتساب الماهية من جانب الجاعل، تلك الحيثية العارضة فهل الأصيل عندئذٍ هو الماهية المكتسبة لها أو الأصيل نفس تلك الحيثية الطارئة.

فالقائل بأصالة الماهية يتبنّى الوجه الأوّل، والقائل بأصالة الوجود يتبنى الوجه الثاني، هذا هو الذي ذكره الحكيم السبزواري.

وفي ظني (وظن الألمعي صواب) انّ القول بأصالة الماهية تعبير ثان عن مسألة أُخرى لها قيمتها الخاصة في المباحث الفلسفية ويعلم ذلك بتقديم مقدمة:

وهي انّ الواسطة قد تطلق ويراد بها الواسطة في الإثبات وهي ما يكون سبباً لحصول اليقين بالنتيجة وهي كالتغيّر الذي هو دليل على ثبوت الحدوث للعالم فيقال: العالم متغير وكلّ متغيّر حادث فالعالم

حادث.

فالصغرى والكبرىٰ أو حد الوسط أعني التغير واسطة في حصول اليقين والتصديق بالنتيجة وأمّا الواسطة في غير الإثبات فتنقسم إلى واسطة في الثبوت وواسطة في العروض.

أمّا الأُولى فإذا كان ذو الواسطة موصوفاً بأثر الواسطة حقيقة فهو واسطة في الثبوت وذلك كالنار تحت القدر، فذو الواسطة أي الماء في القدر حارّ موصوف بالحرارة كنفس النار التي هي الواسطة.

وأمّا إذا كان ذو الواسطة غير موصوف بأثر الواسطة إلاّ مجازاً ومسامحة. فهذا ما يطلق عليه الواسطة في العروض كقولنا: جرى الميزاب فإنّ نسبة الجريان إلى الميزاب بواسطة الماء وهو موصوف بالجريان حقيقة ولكن ذا الواسطة أعني الميزاب غير موصوف به إلاّ مجازاً و مسامحة.

إذا عرفت ذلك فنقول:

انّ القائل بأصالة الماهية يرمي من وراء هذا القول إلى مسألتين مهمتين في الفلسفة الإسلامية ألا وهما:

١. الوجود واسطة في الثبوت بالنسبة إلى الماهية.

٢. الماهية مجعولة خلافاً للمعتزلة.

فعلى ضوء هذا ليس القول بأصالة الماهية في مقابل أصالة الوجود بل يرمي إلى أمرين مهمين، ويتّضح ذلك بالبيان التالي:

الماهية متحقّقة بتحقق الوجود

انّ القائل بأصالة الماهية لا ينكر أصالة الوجود ويرى انّ الأصالة له، ولكنّه يريد من القول بأصالـة الماهية انّ الوجود واسطة في الثبوت بالنسبة إلـى الماهية وانّها كالـوجود متحقّقة في العين بتحقـق الوجود، في مقابل من يرى الوجـود واسطة في العروض، وانّ التحقّق للوجود لا للماهية لا ذاتاً ولا اكتساباً.

وعلى ضـوء ذلك فـلا يكون القـول في أصـالة الـوجود وأصـالة الماهيـة قوليـن متعارضين وإنّمـا يريـد القائل من وراء القـول بأصـالة الماهيـة، هو التـركيز علـى انّ الإنسانيـة متحققة فـي الخارج فـي ظل الوجود فالوجود موجود حقيقة والإنسان موجود كذلك في ظل الوجود، خلافـاً لبعض العرفاء الـذين لا يرون للمـاهيات تحققاً في الخـارج بل يهتفون بانّ الماهيات أو الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود.

وفي كلام الحكيم السبزواري الماع إلى ذلك حيث يقول:

اعلم وفقنـا الله وإيّاك انّه لا خلاف يعتـد به بين المشائيـن وأهل الإشراق وغيـرهم من المحقّقيـن في وجـود الكلي الطبيعي المعبّـر عنه بالمـاهية في ألسنة الحكمـاء وبالعين الثابـت في لسان العرفـاء وبغير ذلك وإنّمـا الخلاف في انّهـا بعد جعل الجـاعل، مـوجودة بالأصـالة والوجـود واسطة فـي الثبوت أو موجـودة بالعرض والـوجود واسطـة في العروض.[1]

---

١. الأسفار: ١/ ١٣٨.

الماهية مجعولة خلافاً للمعتزلة

أنّ التركيز على أصالة الماهية ليس بمعنى التركيز على أصالة المفهوم المجرّد عن كلّ تحصل، بل الغاية من الإصرار عليها، لأجل التنبيه على تعلّق الجعل به، وأنّها غير غنية عن الجعل ردّاً لما عليه المعتزلة من أنّ الثبوت أعم من الوجود وأنّ الماهيات قبل الوجود لها ثبوت وتقرر في ظروفها ومراكزها.

ولما لم يكن للماهية أيّ ثبوت قبل الوجود وكان الثبوت والوجود مترادفين أرادوا بالقول بأصالة الماهية الردّ على عقيدة المعتزلة من تقرر الماهيات وثبوتها في وعاها قبل الوجود، وذلك بالقول بتعلّق الجعل بالماهية وأنّها غير غنية عن الجعل.[١]

وعلى ذلك فالقول بأصالة الماهية لايعني كونها أصيلة دون الوجود، بل بمعنى تعلّق الجعل بها خلافاً للمعتزلة القائلة بثبوتها قبل الجعل.

وهذا هو الذي يشير إليه المحقّق اللاهيجي في عبارته التالية:

«إنّ المراد بكون المجعول هو الماهيات هو نفي توهم أن تكون الماهيات ثابتات في العدم، بلا جعل ووجود؛ ثمّ يصدر عن الجاعل، الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود، ، فإذا ارتفع

---

١. وعلّق المحقّق السبزواري على هذه العبارة بقوله: «أي الماهيات التي تغاير الوجود، عند تحليل العقل وتعمّله، وجودات معروضة عرضاً عقلياً لوجودات أُخرى». الأسفار، قسم التعليقة: ١/ ٢٤٨.

التوهم فلا مضايقة في الذهاب إلى جعل الوجود أو الاتصاف بعد أن تيقّن ان لا ماهيات قبل الجعل و إلى هـذا يؤول مذهب أُستاذنا الحكيـم المحقّـق الإلهي ــ قـدّس الله سرّه ــ في القـول بجعـل الوجـود، فانّـه يصرح بكون الـوجود مجعولاً بـالذات والمـاهيات مجعولة بالعرض على عكس ما يقوله القوم».

ثمّ إنّه استشهد بكلام المحقّق الطوسي التالي:

«إذا صـدر عن المبـدأ الأوّل شيء كـان لـذلك الشـيء هويـة مغايرة للأوّل بـالضرورة ومفهوم كونه صادراً عـن الأوّل، غير مفهوم كـونه ذا هـوية مـا، فإذن هـاهنا أمـران معقولان: أحـدهما الأمـر الصـادر عن الأوّل و هـو المسمّى بـالوجـود؛ الثـاني هـو الهويـة اللازمة لذلك الوجود وهو المسمّى بالماهية».[١]

وهذه التعـابير تحكي عـن أنّ القول بأصالـة الماهية إشـارة إلى مجعوليتها، والقول بمجعوليتها لأجل الردّ على النظرية التي تذهب إلى ثبوتها قبل الوجود.

ولولا أنّ القول بـأصالة الوجود يـوهم غناء الماهيـة عن الجعل، الموهم أيضـاً لتقررها قبل الوجـود لم يكن هناك أيّ داع للقول بـأصالة الماهية و إنّما اختـاروا هذا العنوان (أصالة الماهيـة) لأجل نفي الثبوت لها قبل الوجود، وذلك لأجل تعلّقها بالجعل.

---

١. الشوارق: ١/ ١٠٨ طبع طهران، المسألة٢٧.

ما ذكرناه من الوجهين هو الصحيح في تفسير أصالة الماهية غير انّه يظهر من كتب القوم انّهم يفسّرونها بوجهين آخرين غير صحيحين ونشير إليهما بعد ذكر مقدمة حول المعقولات .

المعقولات الأوّلية والثانوية

إنّ الحكماء قسّموا المعقولات إلى أوّلية وثانوية ، فقالوا :

إنّ العارض ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

١ . عارض يكون عروضه للمعروض واتصاف المعروض به في الخارج كالسواد ، وهذا هو المسمّى بالمعقول الأوّلي .

٢ . عارض بكون عروضه للمعروض واتصاف المعروض به في الذهن كالكلية .

٣ . عارض يكون عروضه للمعروض في الذهن لكن اتّصاف المعروض به في الخارج كالأبوة فانّها وإن لم يحاذيها شيء في الخارج كالكلية لكن الاتصاف بها في الخارج .

وكلا القسمين معقول ثان .

إذا عرفت ذلك فلنذكر الوجهين في تفسير «أصالة الماهية» :

الأوّل: انّ العروض والاتصاف كلاهما في الذهن

الواقعية بتمام معنى الكلمة للماهية وأمّا الوجود فليس له واقعية سوى الحصص الذهنية ، والحصص الذهنية عبارة عن إضافة مفهوم

الوجود في الذهن إلى الماهيات، وعلى ذلك فالمضاف (الوجود) وإضافته إلى الماهية (الاتصاف) في الذهن فيكون من المعقولات الثانوية التي يكون العروض والاتصاف كلاهما في الذهن كالكلية، فليس للوجود في الخارج مصداق كما يقول به القائلون بأصالة الوجود ولا منشأ انتزاع حتّى يكون من قبيل القسم الثاني للمعقولات الثانوية.

والحاصل: انّ العقل بالتعمل والتحليل يصل إلى مفهوم الوجود العارض على الماهية.

وهذا هو الذي ينقله المحقّق السبزواري عن القائلين بأصالة الماهية، ويقول: ليس للوجود أفراد حقيقة تخالفه بالذات أو بالمراتب الكمالية والنقيصة سوى الحصص التي هي مفهوم الوجود المطلق، المتفاوت عندهم، بمجرّد عارض والإضافة إلى مهية مهية، فالوجود عندهم اعتباري والحصص الذهنية كبياض هذا الثلج وذاك في الخارج حيث إنّها متماثلة متفقة في اللوازم.[1]

إنّ تفسير أصالة الماهية بهذا المعنى نابع من التوغل في القول بأصالة الماهية، ففي هذه النظرية الوجود لا مصداق له ولا منشأ انتزاع له في الذهن.

الثاني: انّ العروض في الذهن والاتصاف في الخارج

إنّ الأصيل في عالم التحقّق وإن كان هو الماهية، والوجود وإن

١. شرح المنظومة: ٢٠ـ٢١.

لم يكن له مصداق في الخارج لكن له منشأ انتزاع بمعنى اتصاف الماهية بحيثية تصحح انتزاع مفهوم الوجود منها.

وهذا كمفهوم الإمكان والشيئية، إذ ليس لهما في الخارج مصداق، بأن يقال هذا إمكان أو هـذه شيئية غير أنّ الموجود في الخارج ذو حيثية تصحح انتزاع المفهومين منه، ولذلك يوصف الموجود الخارجي با لممكن والشيء.

وعلى هذا يكون الـوجود من المعقولات الثانية مـن قبيل القسم الثاني، فعـروض الوجود للماهية فـي الذهن واتصاف الماهيـة به في الخـارج . وهذا الـوجـه وإن كان أقـلّ وطأً مـن الأوّل لكنّـه أيضاً غيـر صحيح .

وحصيلة الوجهين : انّ القائل بـأصالة الوجـود يرى الواقعيـة له ولكن للوجود مراتب مختلفة منها ما يكون فوق الحد وفوق أن يحيط به شيء، و هو ما إذا كان وجوداً صرفاً كواجب الوجود .

ومنها ما يتحدد حسب تنزله عـن المقام الشامخ، فيتحدد بحد الجـوهر والعـرض والتجـرد والمـادة على نحـو يكـون جعـل الوجـود وإيجاده غير منفك عن تحدده بالعرض والجوهر وغيرهما، فهذه هي نظرية القائلين بأصالة الوجود، فالماهية نتيجة تنزل الوجود ووقوعه في مرتبة دون مرتبة الواجب .

وهذا بخـلاف القول بـأصالة المـاهية فالعينيـة لها وأمّـا مفهوم

الوجود فإما هو أمر ذهني مطلق إذا كان عروضه واتصاف الماهية به في الذهن كما في الوجه الأوّل، وإمّا هو أمر انتزاعي إذا كان عروضه للماهية في الذهن واتصاف الماهية به في الخارج نظير الإمكان والشيئية كما في الوجه الثاني.

نظريّتان شاذّتان

١. القول بأصالتهما معاً.

٢. التبعيض في الأصالة.

أمّا الأوّل فقد نسب إلى الشيخ أحمد الأحسائي قوله بأصالة الوجود والماهية معاً.

ومن المعلوم أنّ لهذا القول مضاعفات واضحة أشار إلى بعضها المحقّق السبزواري في تعليقته على شرحه نذكرها واحداً تلو الآخر.

١. لزم أن يكون كلّ شيء شيئين متباينين

إنّ التركيب بين الشيئين لا يتحقّق إلاّ بسلب الفعلية من كلا الجزئين أو من أحدهما حتّى يكون أحدهما عين الآخر، وإلاّ فلو احتفظ كلّ من الجزئين بفعليته، يمتنع التركب.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ من القواعد الفلسفية هو انّ كلّ ممكن فهو زوج تركيبي له ماهية ووجود، فلو قلنا بأصالة كلّ منهما لزم امتناع التركيب، إذ يمتنع التركيب من شيئين أصيلين ومستقلين.

٢. لزم التركيب الحقيقي في الصادر الأوّل

توضيحه: انّ الواحد من جميع الجهات لا يصدر منه إلاّ شيء واحد، فالله سبحانه واحد مـن جميع الجهات، فالصادر الأوّل يجب أن يكون مثله في البساطة وإلاّ يلزم صدور الكثير عن الواحد، فلو كان لكلّ من الوجود والماهية أصالة وعينية يلزم التركب في الصادر الأوّل، لأنّه ممكن وكلّ ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود.

٣. لزم أن لا يكون الوجود نفس تحقّق الماهية

توضيحه: انّ القول بأصالة الوجود يعني تحقّق الماهية وإفاضة العينية عليها في ظـل عينية الوجود، فلو كان كلّ من الـوجود والماهية أصيلاً و متحقّقـاً، للزم أن لا يكـون الوجـود محققاً للمـاهية بـل كلّ متحقّق بنفسه.

٤. لزم عدم انعقاد الحمل بين الوجود والماهية

إنّ ملاك الحمل أن يكون المحمول غير مستقل ولا بشرط حتّى يصحّ حملـه على الموضـوع، ولذلـك يصحّ أن يقال: زيـد قائم، ولا يصحّ أن يقال: زيـد قيام، وما هذا إلاّ لأنّ القـائم أخذ (لا بشرط)، و انّه مـن شؤون الموضـوع وخصوصياته فيحمـل على الموضـوع، وهذا بخـلاف القيام فـانّه مفهـوم مستقل ليـس مـن شؤون المـوضوع أُخـذ

(بشرط لا)، فلا يحمل عليه، و بناءعلى ذلك فلو كان لكلّ من الوجود والماهية حظ من الأصالة لامتنع حمل الماهية على الوجود أو حمل الوجود على الماهية مع أنّا نرى أنّه يصحّ القول بأنّ الإنسان موجود والشجر موجود.

وبعبارة أُخرى: انّ الحمل هو الهوهوية والتصريح بالوحدة وهو على طرف النقيض من أصالة الأمرين، لأنّ أصالتهما رمز التعدد والاثنينية، وأين هما من الحمل.

***

التبعيض في الأصالة

ذهب صاحب هذا القول إلى أنّ الأصيل في الواجب، هو الوجود، وفي غير الواجب هو الماهية، أو انّ الأصل في المجردات هو الوجود وفي غيرها هو الماهية، وهذا القول كالقول بأصالتهما، لا يخلو من توال فاسدة أهمها انّه يعرب عن القول بالاثنينية في دار التحقّق، مضافاً إلى أنّ أدلّة كلا القولين ترد هذا التفصيل.

٤

أصالة الوجود

و

براهينها

استدلّ القائلون بأصالة الوجود ببراهين متعدّدة على ما يتبنّونه، فذكر صدر المتألّهين منها ثمانية، وفي الوقت نفسه انتخب منها الحكيم السبزواري براهين ستة.

غير أنّ المشكلة في قسم من هذه البراهين هي وحدة بعضها مع بعض جوهراً فكأنّ روح البرهان واحد والصور مختلفة، وسنشير إلى ذلك في أثناء البحث.

البرهان الأوّل: حقيقة كلّ شيء هو وجوده

إنّ حقيقة كلّ شيء هو وجوده الذي يترتّب به عليه آثاره وأحكامه، فالوجود إذن أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة إذ غيره، به

يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كلّ ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أُخرى، فهو بنفسه في الأعيان، وغيره ـ أعني الماهيات ـ به في الأعيان لا بنفسها.[١]

حصيلة البرهان: انّ حقيقة كلّ شيء من الإنسان والحيوان والشجر إنّما هو وجوده، فلولا الوجود لا يترتّب عليه أثر من آثارها ولا يحكم عليه بحكم من أحكامها.

فإذا كانت حقيقة كلّ شيء رهن وجودها فنفس الوجود أولى بأن يكون أحقّ الأشياء.

وبعبارة أُخرى: إذا كانت الماهية متحقّقة بالوجود في الأعيان وذات أحكام وآثار بفضله، فالوجود أولى بأن يكون متحقّقاً بالذات في الأعيان.

هذا هو حاصل البرهان ولا يخفى انّ ظاهر البرهان ليس إلاّ نفس المدعى، وللقائل بالخلاف أن يعكس، ويقول: حقيقة كلّ شيء هو ماهيته، الخ، فلا محيص من توضيح البرهان بنحو يخرجه عن كونه مصادرة بالمطلوب، فنقول:

إنّ الماهية بما هي هي ليست إلاّ هي، لا تعدّ من الحقائق ولا من الأعيان، ما لم يصدق على فرد خارجي، بأن يقال: هذا إنسان وهذا شجر، وملاك الصدق هو اتحاد الماهية مع الفرد، في الوجود،

---

١. المشاعر: ٩ـ١٠

والهُـوهويَّـة في التحقّـق. وهذا إن دلّ علـى شـيء فإنّمـا يدلّ علـى الأصالة للوجود لا للماهية، لافتـراض انّها بنفسها لا تعدّ من الحقائق ولا من الأعيان ولا يترتب عليها الأثـر، إلاّ إذا تحقّق في فرد، وحملت عليه بـالحمل الشائع الصنـاعي فعنـد ذاك تصير من الحقـائق وملاك الحمل الذي يدور عليه صيرورتها من الحقائق، هو الوجود، وهو آية أصالة الوجود.

ونتيجـة هذا البيـان انّ الوجـود متحقّـق بالـذات وإنّما تتحقّـق الماهيات بالوجود بالتبع .

وإلى هذا البيان يشير صدر المتألّهين، بقوله:

إنّ كلّ مفهـوم ـ كـالإنسان مثلاً ـ إذا قلنا إنّـه ذو حقيقة أو ذو وجود، كـان معناه انّ فـي الخارج شيئـاً يقال عليـه ويصدق عليـه انّه إنســان. وكـــذا الفـرس والفلـك والمـــاء والنـار وسـائر العنــوانـات والمفهومات التي لها أفراد خارجية، هي عنوانات صادقة عليها ومعنى كونها متحقّقة أو ذات حقيقة، انّ مفهوماتهـا صادقة على شيء صدقاً بالذات، والقضايا المعقودة ـ كهـذا الإنسان وذاك الفرس ـ ضروريات ذاتية. فهكذا حكـم مفهوم الحقيقة والوجـود ومرادفاته لابـد وأن يكون عنوانـه صادقاً علـى شيء حتّى يقال علـى شيء انّ هذا حقيقـة كذا، صـدقاً بـالذات، وتكـون القضية المعقـودة هـاهنا ضـرورية ذاتيـة أو

ضرورية أزلية .[١]

فإذا كانت تدور الحقيقة حول تحقّق الماهية في ضمن فرد وصدقها عليها، يعلم صدق ما ذكره شيخ المشّائيين : « انّ مالا وجود له لا ماهية له» وذلك لأنّ الماهية تنتزع من حدود الوجود والمصداق الخارجي فلو لم يكن هناك عينية خارجية فما معنى الحدّ؟

كما يعلم تقدم الوجود على الماهية وانّه لولا انتساب الماهية إلى الجاعل لما كان لها تحقّق وثبوت، وما ربما يقال : الإنسان موجود فإنّما هو للتعليم وإلاّ فالحقيقة الموجود هو الإنسان .

هذا البرهان الذي ذكره صدر المتألّهين وأوضحه بعبارات مختلفة يدور حول محور واحد، وهو انّ المفهوم المجرّد بما هوهو ليس إلاّ هو ولا تعدّ من الحقائق إلاّ إذا حمل على الفرد الخارجي واتحد معه اتحاداً في الوجود .

البرهان الثاني: الوجود هو المخْرِج للماهية عن حد الاستواء

إنّ المفهوم المجرد إذا قيس إلى الوجود والعدم يكون نسبته إليهما على السواء فليس الوجود جزءاً له وإلاّ يكون واجب الوجود، ولا العدم وإلاّ يكون ممتنع الوجود، بل هو في حدّ الذات خال عنهما ومساوٍ بالنسبة إليهما .

---

١ . المشاعر: ١٠ .

غاية الأمر انّ عدم الماهية يكفيه عدم العلة وأمّا الوجود فيحتاج إلى وجود العلة ولولاها لم تخرج عن الاستواء .

فإذا كانت في حدّ ذاتها متساوية بالنسبة إلى أحد الأمرين فما الذي أخرجها عن حد الاستواء وصار مستحقاً لحمل موجود عليه فلا محيص من القول بأنّ انتساب الماهية إلى الجاعل أضفى عليها واقعية صارت بسببها مستحقة لحمل موجود عليها ، وعندئذٍ ننقل الكلام إلى تلك الحيثية فما هي فليس هناك إلاّ أمران : العدم والوجود ، والأوّل باطل فلا محيص عن كونها هو الوجود ، فالوجود هو الذي أخرج الماهية عن دائرة العدم وجعلها مستحقة لحمل موجود عليها وإلى هذا البرهان يشير المحقّق السبزواري بقوله :

كيف وبالكون عن استواء قد خرجت قاطبة الأشياء

وهو يوضحه بقوله : إنّ الماهية باتّفاق الفريقين من حيث هي ليست إلاّ هي وكانت بذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ولو كان الوجود اعتبارياً فما المخرِج لها عن الاستواء وبم صارت مستحقة لحمل موجود فانّ ضم معدوم إلى معدوم لا يصير مناط الموجودية ، وقول الخصم : إنّ الماهية من حيث هي وإن كانت في حدّ الاستواء إلاّ انّها من حيثية مكتسبة من الجاعل بعد الانتساب إليه ، صارت مصداقاً لحمل الموجود خالٍ عن التحصيل ، إذ بعد الانتساب إن تفاوتت حالها فإنّما تفاوتت بالوجود ، وإن لم تتفاوت ومع هذا

كانت مستحقة كحمل موجود لزم الانقلاب وإن لم تستحق كانت باقية على الاستواء وهذا خلف.[١]

ولعل المحقّق السبزواري اقتبس هذا البيان من صاحب الشوارق عند بحثه عن علم الواجب حيث قال:

وما قالوا: إنّ معنى المجعولية هو أن يجعل الجاعل الماهية بحيث ينتزع منها الوجود، فليس بشيء، لأنّ تلك الحيثية إن كانت اعتبارية فلا جدوى لها وإن كانت حقيقية من شأنها أن يفيض من الجاعل، فلا معنى لحقيقة الوجود سوى ذلك.[٢]

كما أنّ صدر المتألّهين يشير إلى هذا البرهان بالبيان التالي ويقول:

لو لم يكن الوجود موجوداً لم يوجد شيء من الأشياء، وبطلان التالي يوجب بطلان المقدم، بيان الملازمة انّ الماهية إذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم حتّى بذاك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة، فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته لم يكن ثبوت أحدهما على الآخر. فلو لم يكن الوجود في ذاته موجوداً ولا الماهية في ذاتها موجودة فكيف يتحقّق هاهنا موجود فلا تكون الماهية موجودة. فانّ انضمام معدوم لمعدوم غير معقول، وأيضاً فانّ انضمام مفهوم لمفهوم من غير

---

١. شرح المنظومة:٨.

٢. الشوارق:٢.

وجود لأحدهما أو عروضه للآخر أو وجودهما أو عروضهما لثالث غير صحيح.[١]

نظرنا في هذا البرهان

إنّ البرهان الثاني هو نفس البرهان الأوّل روحاً وملاكاً، فالمبدأ في البرهان الأوّل انّ الماهية بما هي هي ليست إلاّ هي فلا توصف بالحقيقة ما لم تحمل على فرد خارجي بالحمل الشائع الصناعي وتتحد معه في الوجود كما أنّ المبدأ في البرهان الثاني هو انّ الماهية بما هي هي لا تخرج عن حدّ الاستواء بنفسها بل بشيء آخر، وليس هو إلاّ الوجود.

وبعبارة أُخرى: انّ المفاهيم المجرّدة إذا جردت عن كلّ شيء ولوحظت بما هي هي فلا تكون حقيقة من الحقائق (البرهان الأوّل) ولا مستحقاً لحمل موجود عليه (البرهان الثاني) وعندئذٍ يجب أن نركز على ما هو السبب الذي جعلها من الحقائق أو مستحقاً لحمل موجود فهو أحد الأُمور التالية:

١. العدم، ٢. الماهية، ٣. الوجود.

والأوّل باطل، والثاني ليس شيء زائداً، فتعيّن الثالث.

وحصيلة الكلام: انّه ما لم ينضم إلى الماهية حيثية تقييدية لا يكون من الحقائق ولا مستحقاً لحمل موجود، وهذه الحيثية التقييدية

---

١. المشاعر:١٣و١٤.

الطاردة للعدم هي الـوجود فتعيّنت أصالته، و إلى ما ذكـرنا يشير الحكيم الإصفهاني بقوله:

يختص بالوجود طرد العدم إذ ما سواه عدم أو عدمي

يريد بما سوى العدم الماهية التي هي العدمي.

البرهان الثالث: الاختلاف بين نحوي الكون للماهية

أثبتت البراهين العلمية أنّ الموجود في الذهن هو نفس الموجود في الخارج وانّهما يتّحدان ماهية ويختلفان وجوداً وظهوراً.

وبعبـارة أُخـرى: انّ الموجـود في الخارج ينتقـل إلى الـذهـن بتمام واقعيته ولا يختلف إلاّ في الوجود، فالواقعية واحدة والوجود متعدّد، وليس الموجود في الذهن شبح الخارج و إلاّ يلـزم انسداد باب العلم إلى الخارج، ولذلك صار القول بالشبح ومـا يقرب منه سبباً للسفسطة و إنكار العلم بالحقائق الخارجية.

و إلى هـذه الحقيقة: «وحـدة الموجوديـن في الحقيقة والاختـلاف في الوجود» يشير قولهم: «انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات».

وعلى ضوء ذلك فلو كـانت الأصالة للماهية فهي محفـوظة في كلا الظهوريـن، فيجب أن تكون النار الخارجيـة والنار الداخلية واحـدة من حيث الأثر.

ومع أنّ الـذاتيات محفوظة لكـن الآثار مختلفة، وهـذا يدلّ على أنّ

الأثر إنّما هو لظهور الماهية بالوجود الخارجي لا الماهية المحفوظة في كلا الظهورين.

وإلى هذا البرهان يشير صدر المتألّهين في كتاب المشاعر، ويقول:

إنّ من البين الواضح انّ المراد بالخارج والذهن في قولنا: «هذا موجود في الخارج» وذلك موجود في الذهن ليس من قبيل الظروف والأمكنة ولا المحال، بل المعنى بكون الشيء في الخارج انّ له وجوداً يترتّب عليه آثاره وأحكامه، وبكونه في الذهن انّه بخلاف ذلك، فلو لم يكن للوجود حقيقة إلاّ مجرّد تحصل الماهية، لم يكن حينئذٍ فرق بين الخارج والذهن، وهو محال، إذ الماهية قد تكون متحصلة ذهناً وليست بموجودة في الخارج.[1]

كما أنّ المحقّق السبزواري يشير إلى هذا البرهان بقوله:

والفرق بين نحوي الكون أي الكون الخارجي والكون الذهني يفي بإثبات المطلوب بيانه انّ الماهية في الوجود الخارجي يترتّب عليها الآثار المطلوبة منها، وفي الوجود الذهني بخلافه، فلو لم يكن الوجود متحقّقاً بل المتحقّق الماهية وهي محفوظة في الوجودين بلا تفاوت لم يكن فرق بين الخارجي والذهني والتالي باطل فالمقدّم مثله.[2]

---

١. المشاعر: ١٢.

٢. شرح المنظومة: ٦٠

نظرنا حول البرهان

إنّ البرهان الثالث كالبرهان الثـاني عبارة أُخرى عن البرهان الأوّل والجميع يشير إلى مبدأ واحد يُقرر بتعابير مختلفة.

وقد ركّـز في هذا المقام على أنّ الماهية محفـوظة في كلا الظهـورين الـذهني والخارجـي، فلـو كان الأصيـل هـو الماهية يجب أن لا يختلـف الوجود الخارجي مع الذهني في الآثار مع انّا نرى اختلافهما في ذلك.

والـذي يميز هـذا البرهـان عن الأوّلين هـو وجـود المقايسـة بين الظهورين، ولولا هذا لرجع الجميع إلى شيء واحد، وهو انّ الماهية بما هي هي ليست إلاّ هي.

١. ليست الماهية بنفسها من الحقائق ولا منشأ للآثار.

٢. وهي في حد الاستواء.

٣. يترتب عليه الأثر في بعض المراحل.

فعندئذٍ يقع السؤال عن السبب الذي جعله.

من الحقائق ومبدأ للأثر (البرهان الأوّل).

وأخرجه عن حد الاستواء (البرهان الثاني).

وميّز بين الوجودين في ترتّب الأثر(البرهان الثالث)

وحصيلة الكلام: انّ الماهية بما هي هي مفهوم مجرد فاقد لكلّ شيء غير واجد شيئاً إلاّ نفسها، فإذا صار من الحقائق ومبدأً للأثر في مورد، أو خرج عن حدّ الاستـواء وصار موجوداً، أو تميّزت عن الـوجود الذهني في

بعض المراحل، كلّ ذلك يدلّ على أنّ العامل لهذه التطورات شيء غير الماهية.

الرابع: الوجود علّة التشخّص

الماهية من حيث هي ليست إلاّ هي لا كلية ولا ممكنة، وتعرضها الكلية والإمكان في المرحلة الثانية، وعلى ضوء ذلك فلو كانت هي الصادرة عن الواجب فتكون كليةغير متشخّصة مع أنّ الصادر منه أمر جزئي يمتنع صدقه على كثيرين، فعندئذٍ يسأل عن سبب تشخّص العقل الأوّل وجزئيّته.

فإن قلت: إنّ التشخّص رهن ضم مفاهيم كلية إلى الماهية، مثل قولنا: رجل فقيه عادل سلم عليّ، قبل كلّ أحد، فانّه يصير منحصراً في فرد.

قلت: إنّ ضم كلّي إلى كلّي لا يفيد التشخّص، وإنّما يحصل التشخّص المانع من الصدق على كثيرين بالوجود الخارجي، فلو كان الوجود اعتبارياً فما هو ملاك التشخّص في المصاديق.

وبعبارة أُخرى: انّ الماهيات غير آبية من الصدق على كثيرين والموجودات الخارجية تأبى عنه، فيقع الكلام فيما هو السبب الأصيل لصيرورة الكلّي جزئياً متشخّصاً.

وإلى هذا البرهان يشير صدر المتألّهين في مشاعره: لو لم يكن

للـوجـود صـورة في الأعيـان، لم يتحقّق في الأنـواع جـزئي حقيقـي هـو شخص من نوع، وذلك لأنّ نفس الماهيـة لا تأبى عن الشركة بين كثيرين وعن عروض الكليـة لها حسب الذهن، وإن تخصصت بـألف تخصيص من ضم مفهومات كثيرة كلية إليها. فإذن لابدّ وأن يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة تكون تلك الزيادة أمراً متشخّصاً لذاته غير متصوّر الوقوع للكثـرة، ولا نعنى بالوجـود إلاّ ذلك الأمر. فلو لم يكـن متحقّقاً في أفراد النوع، لم يكن شيء منها متحقّقاً في الخارج، هذا خلف.[1]

سؤال وجواب

ربما يمكن أن يقال بـأنّه لم يذهب أيّ فيلسوف إلى أصـالة الماهية المجردة، و من قال بأصالتها فإنّما قال بعد انتسابها إلى المبدأ، وعند ذلك يعرض عليها التشخّص وامتناع الصدق على كثيرين.

والجواب واضـح: إذ عندئذٍ يسـأل ماذا أُضيـف إلى الماهية بعـد الانتساب إلى المبـدأ ؟فهل المضاف شيء مثلهـا فهو أيضـاً كلي لا يكون مبدأً للتشخـص، فلابدّ أن يقـال: انّ المضاف الذي أضفـى على الماهية التشخّص والكلية هو الوجود لكن بصورة الإضافة الاشراقية التي معناها قيام الـوجود بنفـس المفيض في مقـابل الإضافـة المقوليـة التي هـي قيام الإضافة بين الشيئين، كالفوقية القائمة بالفوق والتحت، وما ذلك إلاّ لأنّ

---

١. المشاعر: ١٤ـ١٥.

الوجود قائم بعلّته وليست الماهية شيئاً قبل الوجود حتّى تكون طرفاً لها ولذلك سُمّي الوجود إضافة إشراقيّة.

هذا هو بيان البرهان.

نظرنا في البرهان

إنّ هذا البرهان أيضاً يرجع إلى البراهين السابقة والحقيقة واحدة والسُّبل متعددة، فهي تظهر في كلّ برهان بثوب خاص، ومبدأ الجميع هو انّ الماهية في حد ذاتها تفقد كلّ شيء إلاّ ذاتها، وعندئذٍ تطرح الأسئلة التالية، وهي:

لو كانت الماهية هي الأصيلة فما هو مبدأ الآثار (البرهان الأوّل)؟

ما هو المخرج لهذه الماهية عن حدّ الاستواء (البرهان الثاني)؟

وما هو المائز بين الظهور الذهني والظهور الخارجي مع انحفاظ الذاتيات في أنحاء الوجودات.(البرهان الثالث)

ما هي علّة تشخص الماهية؟(البرهان الرابع)

الخامس: لولا أصالة الوجود لما حصل الحمل

توضيح هذا البرهان يتوقّف على بيان أُمور:

الأوّل: انّ الحمل ينقسم إلى أوّلي ذاتي، وحمل شائع صناعي.

أمّا الأوّل فهو عبارة عن كون ما يفهم من الموضوع نفس ما يفهم من المحمول.

وإن شئت قلت: فهو عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع في المفهوم، نحو: الإنسان إنسان، أو الإنسان حيوان ناطق.

فإن قلت: يشترط في صحّة الحمل وجود التغاير من جهة، والاتحاد من جهة أُخرى، والجزء الأوّل من هذا الشرط غير موجود في المقام، لأنّه إذا كان المفهوم من الثاني هو نفس المفهوم من الأوّل فلا يكون هنا تغاير أبداً ويترتّب عليه لغوية الحمل.

قلت: يكفي في التغاير، التغاير الاعتباري، وهو أحد الأمرين:

١. احتمال جواز سلب الإنسان عن نفسه عند من توهم ذلك، فيحمل الإنسان الثاني عليه لرد هذا التوهم.

٢. التغاير بالإجمال والتفصيل كما في قولنا: الإنسان حيوان ناطق فالثاني تفصيل لما أجمل في الموضوع.

هذا كلّه حول الحمل الأوّلي الذاتي، وأمّا الحمل الشائع الصناعي فهو ما يكون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، وبذلك يتحقّق الجزء الأوّل للضابطة المذكورة، ومع ذلك فالمفهومان المتغايران متحدان وجوداً. كقولنا: الإنسان ضاحك وزيد قائم، فالتغاير مفهومي والاتحاد خارجي.

وبذلك يعلم صحّة القاعدتين الفلسفيتين ألا وهما:

الوجود مدار الوحدة.

الماهيات مثار الكثرة.

فخصيصة المفاهيم هي خصيصة التباين والتغاير ولا يصحّ حمل مفهوم كالضاحك على مفهوم كزيد بما لهما من المفهوم، إذ يمتنع أن يكون مفهوم الضاحك هو نفس مفهوم زيد وإنّما المصحح لحمل هذين المتغايرين هو اتحاد المفهومين في الوجود، وكأنّ الوجود هو الجامع لتلك الأُمور المتفرقة والمفاهيم المتباينة .

إذا علمت ذلك فنقول: إنّه لو لم يكن في دار الأصالة إلاّ الماهية فهي بما هي متباينات مختلفات تأبى عن الوحدة والهوهوية، وعند ذلك يمتنع استعمال الشائع الصناعي الذي هو الحمل المفيد في العلوم، وذلك لأنّه ليس هنا ما يجمع تلك المفاهيم المتشتتة في نقطة واحدة، والمفروض انّ الوجود اعتباري ليس بحقيقي.

وإلى ذلك البرهان يشير الحكيم السبزواري بقوله:

لو لم يُؤصَّل وحدة ما حصلت   إذ غيره مثارَ كثرة أتت

ويقول في شرحه: إنّه لو لم يكن الوجود أصيلاً لم تحصل وحدة أصلاً، لأنّ الماهية مثار الكثرة وفطرتها الاختلاف، فانّ الماهيات بذواتها مختلفات ومتكثرات أو تثير غبار الكثرة في الوجود، فانّ الوجود يتكثّر نوع تكثّر بتكثّر الموضوعات، كما أنّ الوجود مركز يدور عليه فلك الوحدة وإذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتحاد الذي هو الهوهوية

كالإنسان كاتب والكاتب ضاحك إذ المفروض انّ جهة الوحدة وهي الوجود اعتبارية والأصل هو شيئية مهية الإنسان ومفهوم الكاتب والضاحك، والمفاهيم ذاتها الاختلاف وتصحّح الغيرية وأين أحدها من الآخر، لا الهوهوية.[1]

إذا عرفت ذلك فلنذكر عبارة المشاعر حول هذا البرهان:

يقول صدر المتألّهين:

لو كانت موجودية الأشياء بنفس ماهياتها لا بأمر آخر، لامتنع حمل بعضها على بعض، والحكم بشيء منها على شيء كقولنا: زيد حيوان والإنسان ماشٍ، لأنّ مفاد الحمل ومصداقه هو الاتحاد بين مفهومين متغايرين في الوجود، وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجوداً وتغايرهما مفهوماً وماهيةً، وما به المغايرة غير ما به الاتحاد، وإلى هذا يرجع ما قيل إنّ الحمل يقتضي الاتحاد في الخارج والمغايرة في الذهن. فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهية لم تكن جهة الاتحاد مخالفة لجهة المغايرة واللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: انّ صحة الحمل، مبناه على وحدة ما وتغاير ما، إذ لو كان هناك وحدة محضة، لم يكن حمل، ولو كانت كثرة محضة لم يكن حمل، فلو كان الوجود أمراً انتزاعياً، تكون وحدته وتعدّده تابعين لوحدة ما أضيف إليه وتعدده من المعاني والماهيات، وإذا كان

---

١. شرح المنظومة: ٢/ ٩.

كذلـك، لـم يتحقّق حمـل متعارف بيـن الأشياء سوى الحمـل الأوّلي الذاتي، فكان الحمل منحصراً في الحمـل الذاتي الذي مبناه الاتحاد بحسب المعنى.[1]

البرهان السادس: اجتماع الأُمور اللامتناهية بين حاصرين

وحاصل هذا البـرهان: انّه لو قلنا بأصالة المـاهية يلزم اجتماع أُمور غير متناهية على نحو الفعلية بين حاصرين، أي المبدأ والمنتهى في المقولات التي توجد فيها الحركـة، وتوضيح هذا البرهان رهن بيان أُمور:

الأوّل: اتّفقت كلمة الحكماء على وجود الحركة في المقولات الأربع من المقولات العشر، أعني بها:

١. مقولة الكيف، ٢. مقـولة الوضع، ٣. مقولة الأيـن، ٤. مقولة الكم.

١. مقولة الكيف: كحركة التفاحة من البياض إلى الحمرة.

٢. مقولة الـوضع: كحركة الـرحى والدولاب وحركـة القائم إذا جلس وبالعكس.

٣. مقولة الأين: كحركة الحجر صعوداً ونزولاً.

٤. مقولة الكم: كالتخلل وهو أن يتباعد أجزاء الجسم ويدخلها جســم غريـب كالقطـن المنفوش،والتكـاثف وهـو أن تتقارب الأجـزاء

---

١. المشاعر:١٢ـ١٣.

بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه.

وأمّا غير هذه الأربعة فقد اختلفت كلمتهم كالحركة في الجوهر أو الحركة في الأعراض الخمسة الباقية، أعني: مقولة الجدة، ومقولة الفعل والانفعال، ومقولة الإضافة، ومقولة متى.

وبما انّ البحث فيها خارج عن وضع الرسالة فنحيلها إلى محلّها.

الثاني: ما معنى الحركة في المقولة سواء أقلنا بها في عامة المقولات أم في المقولات الأربع خاصة.

إنّ الحركة في المقولة عبارة عن أن يكون للموضوع في كلّ آن مفروض، فرد ممّا فيه الحركة، غير ما له في آن قبله وآن بعده، مثلاً: انّ التفاحة التي هي موضوع الحركة عند ما تتحرك في كيفيتها التي هي المقولة من البياض إلى الحمرة تأخذ في كلّ آن فرداً من الكيف لم يكن موجوداً قبله ولا بعده.

الثالث: في حركة التفاحة من البياض إلى الصفرة، إلى الحمرة، إلى السواد أنواع مختلفة من الكيف كما أنّ درجات كلّ نوع (درجات البياض) ودرجات الصفرة كلّها متخالفة ولكلٍّ، حدّ يغاير حد الآخر. فهناك أنواع من الكيف متغايرة حساً وكلّ نوع يشتمل على درجات من هذا النوع وإن كان الحس لا يدركه ولكن البرهان يثبت ذلك فهناك أنواع أربعة تدرك بالحس، لكن انقسام كلّ نوع إلى درجات كثيرة يدرك بالبرهان.

الرابع: انّ الجسم في حركته في الكيف من البياض إلى السواد يمرّ حسب الظاهر على أنواع محدودة من الكيف، ولكن البرهان قائم على أنّ كلّ نوع ينقسم إلى أنواع مختلفة لا نهاية لها، وذلك لامتناع الجزء الذي لا يتجزأ من غير فرق بين كون الجزء جوهراً أو عرضاً، فالبياض ينقسم إلى أجزاء غير متناهية كما أنّ الصفرة كذلك.

نعم ليس المراد وجود هذه الأجزاء غير المتناهية في كلّ نوع بالفعل، بل المراد انّها أجزاء غير متناهية بالقوة على نحو لو انقسم إلى جزءين فكلّ جزء منهما له قابلية التقسيم إلى جزءين آخرين، وهكذا فلا تقف عجلة التقسيم عند نقطة خاصة وإلاّ يلزم الجزء الذي لا يتجزّى.

الخامس: قد عرفت أنّ الوجود مدار الوحدة وانّ الماهيات مثار الكثرة، فلو كان الوجود هو الأصيل فهو يجمع شتات كلّ نوع بوحدته، فلا مانع عندئذٍ من القول بوجود مراتب في نفس البياض أو الصفرة ولكن مراتب غير متناهية بالقوة ومتناهية بالفعل، وأمّا لو كانت الماهية هي الأصيلة يلزم وجود ماهيات غير متناهية بالفعل بين حاصرين.

وإلى هذا البرهان يشير صدر المتألهين بقوله:

إنّ مراتب الشديد والضعيف ـ في ما يقبل الأشد والأضعف ـ أنواع متخالفة بالفصول المنطقية عندهم. ففي الاشتداد الكيفي، وهو حركة كيفية، يلزم عليهم، لو كان الوجود اعتبارياً عقلياً، أن يتحقق أنواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين، وثبوت الملازمة كبطلان اللازم

معلوم لمن تدبّر واستبصر أن بأزاء كلّ حدّ من حدود الأشد والأضعف، إذا كان ماهية نوعية ، كانت هناك ماهيات متباينة بحسب المعنى والحقيقة حسب انفراض الحدود غير المتناهية، فلو كان الوجود أمراً عقلياً نسبياً، كان تعدّده بتعدّد المعاني المتمايزة المتخالفة الماهيات.

نعم إذا كان للجميع وجود واحد وصورة واحدة اتصالية، كما هو شأن المتصلات الكمية القارة أو غير القارة، وكانت الحدود فيها بالقوة لم يلزم محذور أصلاً، إذ وجود تلك الأنواع التي هي بازاء الحدود أو الأقسام، وجود بالقوة لا بالفعل، إذ الكلّ، موجود بوجود واحد اتصالي وحدته بالفعل وكثرته بالقوة، فإذا لم يكن للوجود صورة عينية كان الخلف لازماً والإشكال قائماً.[١]

و إلى هذا البرهان يشير الحكيم السبزواري بقوله:

كون المراتب في الاشتداد   أنواعاً استنار للمراد

و يوضحه بقوله: إنّ مراتب الشديد والضعيف غير المتناهية كما دلّ عليه قولنا في الاشتداد، لأنّ الاشتداد حركة والحركة متصلة وكلّ متصل يمكن أن يفرض فيه حدود غير متناهية أنواعاً لكلّ منها ماهية متحصلة.[٢]

فتلخص ممّا ذكرنا انّ الجمع بين القاعدتين التاليتين:

---

١. المشاعر:١٨.

٢. شرح المنظومة:٢/ ٧.

١. انّ بين الحدين أي بين البياض والصفرة مراتب غير متناهية قابلة للانقسام إلى ما لا يتناهى.

٢. امتناع تحقق ما لا يتناهى بين حاصرين.

لا يتمّ إلاّ على القول بأصالة الوجود، فانّه يجمع تلك الشتات غير المتناهية بالوجود وتكون تلك المراتب، غير متناهية بالقوة، وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأصالة الماهية فانّ الماهيات متباينات بالذات والمفاهيم غير متداخلات، فيلزم اجتماع أُمور غير متناهية متأصلة بين حاصرين وهو محال.

البرهان السابع: التشكيك ينافي القول بأصالة الماهية

وبيان هذا البرهان يتوقّف على بيان أُمور:

الأوّل: انّ التمايز بين شيئين يتم بأحد أُمور ثلاثة:

١. التمايز بتمام الذات كالمقولات العشر.

٢. التمايز ببعض الذات كما هو الحال في نوعين من جنس واحد كالإنسان والفرس.

٣. التمايز بالضمائم كما في فردين من نوع واحد كزيد و عمرو.

وإلى هذه الأقسام الثلاثة يشير المحقّق السبزواري بقوله:

الميــز امّــا بتمــام الــذات ... أو بعضها أو جاء بمنضمات

وهناك مائز آخر وهو التمايز بالكمال والنقص أثبته الإشراقيون

وأنكره المشّائيون وذلك كتميز النور الشديد عن الضعيف بالشدة والضعف فليست الشدة إلاّ النور كما أنّ الضعف أمر عدميّ يعدّ حدّ النور فليست الشدّة والضعف شيئين زائدين على أصل الفور.

الثاني: إنّ القائلين بهذا النوع من الميز اختلفوا في مصبّه، فذهبت الإشراقية إلى أنّ مصبّه هو الماهية، وأمّا صدر المتألّهين وتلامذته فقد جعلوا مصبّه هو الوجود قائلين بامتناع التشكيك في الماهية، لأنّ الماهية هي حد الشيء فلو كان الكمال مأخوذاً فيها فالناقص يخرج من تحتها ويدخل تحت مقولة أُخرى، ولو كان النقص مأخوذاً فيها فالكامل يكون من مقولة أُخرى. فالقول بأنّ فردين من ماهية واحدة يتميزان بالنقص والكمال يدفعنا إلى القول بأنّ مصبه غير الماهية فلم يبق إلاّ الوجود بأن يكون لماهية واحدة. وجودان يتميزان بالشدة والضعف والكمال والنقص وإلى ذلك يشير المحقّق السبزواري بقوله:

بالنقص والكمال في الماهية ... أيضاً يجوز عند الاشراقية

كلّ المفاهيم على السواء ... في نفي تشكيك على الانحاء

وقد عرفت وجه نفي التشكيك في المفاهيم والماهيات فانّ طروء التشكيك على مقام الحدّ يجعل الفردين من مقولتين لا من مقولة واحدة وهو خلف.

وقد أيّده صدر المتألهين في الشواهد الربوبية وقال:

المعاني الكلية لا تقبل الأشد والأضعف سواء كانت ذاتيات أو عرضيات سوى الوجود فانّه بذاته ممّا يتفاوت كمالاً ونقصاً وتقدّماً

وتأخّراً. وأمّا المعاني الكلية إنّما يلحقها التقدّم والتأخر والكمال والنقص بواسطة وجوداتها الخاصة فالنور مثلاً لا يتفاوت في مفهومه بل في وجوده.[١]

الثالث: انّ من الأُمور الواضحة تقدّم المعلول على العلّة سواء كانا من نوع واحد كعلية تلك النار لنار أُخرى، أو من نوعين وذلك كالصورة والهيولى بالنسبة إلى الجسم، والعقل الأوّل بالنسبة إلى العقل الثاني، والدليل على تقدّم العلّة على المعلول هو تخلل الفاء عند الحكاية عنهما حيث يقال: «حُرِّكتْ اليد فتحرك المفتاح» فتخلّل الفاء بين العلّة والمعلول يدلّ على ترتّب الثاني على الأوّل وتأخّره عنه. فالنار المتقدمة والمتأخرة من ماهية واحدة والاختلاف بالكمال والنقص والتقدّم والتأخر.

نعم هذا التأخّر والتقدّم رتبيّان لا زمانيان لعدم انفكاك المعلول عن العلّة التامة زماناً.

إذا عرفت هذه الأُمور الثلاثة :

يظهر برهان القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، لأنّ مصبّ التشكيك والتقدّم والتأخّر ما هو الأصيل في الخارج، فلو كان الوجود أصيلاً يصحّ أن يقال انّ فرداً من ماهية واحدة علة لفرد آخر من تلك الماهية، فالفردان متحدان في الحدّ مختلفان في الوجود والظهور ويكون

---

١. الشواهد الربوبية: ٩٥.

مصب التقدم والتأخر هو الوجود.

وأمّا لو قلنا باعتبارية الوجود وأصالة الماهية فيلزم أن يكون ما به التشكيك أي التقدّم والتأخّر في نفس الماهية، ويكون كل مقوّماً لها وعندئذٍ لو كان التقدّم مقوماً للماهية فالنار المتأخّرة ليست من تلك المقولة ولو كان التأخر مأخوذاً في حدّ النار فالمتقدّمة منها ليس من تلك المقولة فلا يمكن الجمع بين التشكيك الذي مقتضاه اشتراك الناقص والكامل في الماهية وأصالة الماهية.

وإلى هذا البرهان يشير المحقّق السبزواري بقوله:

كذا لزوم السبق في العلية مع عدم التشكيك في المهية

وقال في توضيح البرهان انّه يجب تقدّم العلة على المعلول ولا يجوز التشكيك في المهية، فإذا كانتا من نوع واحد وجنس واحد كما في علّية النار أو علّية الهيولى والصورة لجسم أو العقل الأوّل للثاني وكان الوجود اعتبارياً لزم كون المهية النوعية النارية مثلاً في أنّها نار متقدّمة، والمهية النارية في أنهّا نار متأخرة، والمهية الجنسية الجوهرية في أنّها جوهر، متقدمة بما هي في العلّة، وهي في أنّها جوهر، متأخرة بما هي في المعلول، فيلزم التشكيك في الذاتي وقد جمع جم غفير منهم بين اعتبارية الوجود ونفي التشكيك في المهية، وعلى القول بأصالته فالمتقدم والمتأخر وإن كانا مهية لكن ما فيه التقدم والتأخر هو الوجود الحقيقي.[١]

---

١. شرح المنظومة: ٢/ ٧.

٥

أصالة الماهية

و

أدلّة القائلين بها

إنّ شيخ الإشراق ومـن تبعه من القائلين بـأصالة الماهية، قـالوا بأنّ الأصل في الـواجب هو الوجـود وفي غيره هو الماهية،وقد مـرّ ما هو السبب لإصرارهم على أصالة الماهية في صدر الرسالة فلا نعيده، غير أنّ ما ذكره من الأدلـة ليست سوى شكوك وشبهات يعلم وهنهـا بالإمعان والتأمّل، وقد ذكر صدر المتألّهين مجموع تلك الشكوك والأوهام في كتاب المشاعر على نظام خاص.[1] نتناول هنا المهم منها.

---

١. لاحظ المشعر الرابع وقد ذكر الشكوك بصورة السؤال والجواب مشعراً بأنّها ليست دلائل وبراهين وإنّما هي إبهامات يجب أن ترفع.

الأوّل: لو كان الوجود أصيلاً لاستلزم التسلسل

قالـوا: إنّ الوجود لـو كان حاصلاً في الأعيـان لكان موجـوداً فله أيضاً وجود، ولوجوده وجود آخر إلى غير النهاية.[1]

وقد أُجيب عنه بـأنّ الوجود موجود بنفس ذاته لا بـوجود آخر فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية.

توضيح الاستدلال والجواب: انّه إذا قلنا الـوجود موجود فالمفهوم من المحمول، أعني الموجود «ما ثبت لـه الوجود»، فيلزم أن يكون الوجود الثاني المفهوم من الموجـود، ثابتاً للوجود الأوّل، فيلزم تعدّد الـوجودين ثمّ ننقل الكلام إلى الوجود الثاني المحمول على الوجود الأوّل هل هو موجود أيضاً؟ والجواب نعم، فبما انّ معنـى موجود هو انّه شيء ثبت لـه الوجود يلزم ثبوت الوجود الثالث على الوجود الثاني، فيذهب الأمر إلى ما لا نهاية له، وهو باطل.

يلاحظ عليه: **أوّلاً**: بالنقض، لأنّه لو كان الأصيل في الواجب هو الوجود وانّه وجود كلّه وانّ ماهيته إنّيته، فعندئذٍ ينقل إليه الكلام بأنّه هل هو موجود؟ فالجواب طبعاً نعـم، فيلزم حمل وجود ثان على الوجود الأوّل وهكذا في الوجود الثـاني فهل هو موجود فالجواب نعـم فيلزم حمل وجود ثالث عليه، فيلزم التسلسل.

وثانياً: بـالحل ان صدق مـوجود على الماهيـة بنحـو وعلى الوجـود

---

١. المشاعر:١٩.

بنحو آخر، فصدقه على الماهية هو بمعنى عروض الوجود عليه في الذهن فهناك شيئان: الماهية والوجود في الذهن وشيء واحد في الخارج.

وأمّا حمله على الوجود فليس بمعنى عروض وجود على الوجود، بل بمعنى انّه موجود بنفس الموجود المحمول عليه، لا أنّ له وجوداً زائداً على ذاته، وهذا نظير حمل الأبيض على الجسم والبياض، فقولنا: الجسم أبيض يحكي عن عروض البياض على الجسم في الخارج والاتصاف به أيضاً بخلاف قولنا: البياض أبيض فانّه بمعنى انّ البياض أبيض بنفسه لا بأمر آخر.

يقول صدر المتألّهين: إن أُريد (بحمل موجود على الوجود) المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بـ«هست» و مرادفاته، فهو موجود، وموجوديته هو كونه في الأعيان بنفسه، وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً، لا أنّ له أمراً زائداً على ذاته، والذي يكون لغيره منه، يكون له في ذاته، كما أنّ الكون في المكان وفي الزمان لهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما، وكما في التقدّم والتأخّر الزمانيّين والمكانيّين، فانّهما لأجزائهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما، وكما في معنى الاتصال، فانّه ثابت للمقدار التعليمي بالذات ولغيره بسببه وكما لمعلومية للصورة العلمية بالذات وللأمر الخارجي بالعرض.[1]

---

١. المشاعر:١٩

الثاني: لو كان الوجود أصيلاً لكان الوجود واجب الوجود

لو كان الوجود هو الأصيل والمتحقّق في الأعيان فبما انّ حيثية الوجود هو نفس حيثية الوجوب، لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، فيلزم أن يكون ما سوى الله واجباً بالذات، وهو محال.

يلاحظ عليه: أنّ القائل خلط بين الضرورة الأزلية والضرورة غير الأزلية. والفرق بين الوجوبين انّ الأزلي لا يمكن رفعه عن صفحة الواقع، بل هو نفس الواقع الذي لا يقبل الكذب، بخلاف غير الأزلي فانّه حادث بالذات يمكن رفعه عن صفحة الواقع، بفصله عن علّته.

وإن شئت قلت: خلط بين الوجوب الذي هو صفة لنفس الشيء من دون حاجة إلى حيثية دون حيثية، وبين الوجوب الموصوف به الشيء المنتسب إلى حيثية تعليلية.

فالواجب بالضرورة الأزلية يوصف بالوجوب من دون حاجة إلى حيثية تقييدية أو تعليلية، وأمّا الوجود الإمكاني فيوصف بالوجوب بالنظر إلى حيثية تعليلية فلولا العلة لما كان للوجود الإمكاني تحقق فقولنا: الله موجود بالضرورة، والوجود الإمكاني موجود بالضرورة وإن كانا صحيحين، لكن الأوّل ضروري بلا حاجة إلى حيثية تقييدية أو تعليلية بخلاف الثاني فانّه رهن حيثية تعليلية تحقّق له الوجود.

ثمّ إنّ صدر المتألهين يجيب عن الإشكال بصورة مفصلة أبسط ممّا ذكرنا ويقول:

هذا مندفع بثلاثة أُمور: التقدّم والتأخّر،والتمام والنقص، والغنى والحاجة، وهذا المورد لم يفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة الأزلية، فواجب الوجود يكون مقدّماً على الكل غير معلول لشيء، وتاماً لا أشد منه في قوة الوجود، ولا نقصان فيه بوجه من الوجوه، وغنياً لا تعلق له بشيء من الموجودات، إذ وجوده واجب بالضرورة الأزلية من غير تقييده بمادام الذات، ولا اشتراطه بمادام الوصف، والوجودات الإمكانية مفتقرات الذوات متعلّقات الهويات، إذ قطع النظر عن جاعلها ، فهي بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة، إذ الفعل يتقوّم بالفاعل، كما أنّ ماهية النوع المركب يتقوّم بفصله.

فمعنى كون الوجود واجباً انّ ذاته بذاته موجود من غير حاجة إلى جاعل يجعله، ولا قابل يقبله، ومعنى كون الوجود موجوداً، انّه إذا حصل إمّا بذاته أو بفاعل، لم يفتقر في كونه متحقّقاً إلى وجود آخر يحصل له، بخلاف غير الوجود لافتقاره في كونه موجوداً إلى اعتبار الوجود وانضمامه.[1]

الثالث: لو كان الوجود أصيلاً يلزم الاختلاف في حمل مفهوم الموجود

لو كان الوجود أصيلاً يلزم أن يكون حمل الموجود على الوجود

---

١. المشاعر: ٢٠.

بمعنى، وحمله على الماهية بمعنى آخر، فانّ حمله على الأوّل بمعنى انّ الموجود نفس الوجود لا شيء ثبت له الوجود، بخلاف الثاني فانّ معناه انّ الماهية شيء عرض لها الوجود مع انّا نرى أنّ الحمل بمعنى واحد.[١]

يلاحظ عليه: أوّلاً: انّ الحقائق الحكمية والفلسفية لا تقتنص من العرف واللغة، والعجيب انّ شيخ الإشراق مع علمه بهذه الضابطة يريد اقتناص الحقائق الفلسفية من اللغة.

وثانياً: انّ شيخ الإشراق يقول بأصالة الوجود في الواجب، بل يذهب في المفارقات إلى أنّها أيضاً وجودات محضة، وقد نقل صدر المتألّهين العبارة التالية عن كتاب التلويح للشيخ حيث قال فيها: النفس ومافوقها من المفارقات انّيات صرفة ووجودات محضة، فما هو الجواب في حمل الموجود على الواجب والمفارقات هو الجواب في حمله على الوجود.

وثالثاً: انّ الموجود على القول بتركب المشتق كما هو الحقّ تركباً تحليلياً لا ابتدائياً بمعنى ما ثبت له الوجود، وأمّا كون الوجود الثاني نفس الوجود الأوّل في بعض الموارد فهو من خصوصيات المصداق، ولا يكون هذا سبباً لكون الموجود ذا مفهومين مختلفين فهو مطلقاً بمعنى ما ثبت له الوجود، إلاّ أنّ البرهان قائم على أنّ المحمول في بعض المصاديق هو نفس الموضوع، إنّما يقف عليها الفلاسفة والحكماء دون العرف.

---

١. الأسفار:١/ ٤١.

يقول الشيخ الرئيس في التعليقات: إذا سئل هل الوجود موجود؟ فالجواب انّه موجود بمعنى انّ الوجود حقيقته انّه موجود فانّ الوجود هو الموجودية.[1]

وحاصل الكلام: انّ الواضع وضع الموجود على المعروض العارض له الوجود زعماً منه انّ عامة المصاديق من هذا القبيل لكن ساقنا البرهان إلى أنّ المحمول متحد مع الموضوع في بعض الموارد، وهذا لا يكون سبباً لصيرورة الموجود ذا مفهومين، بل له مفهوم واحد في نظر العرف غير انّ أهل التحقيق يستكشف انّ حكم الموارد يختلف.

الرابع: أصالة الوجود تستلزم تقرر الماهية قبل الوجود

لو كان الوجود في الأعيان صفة موجودة للماهية فهي قابلة له، والقابل وجوده قبل وجود المقبول فيتقدم الوجود على الماهية.

توضيحه: انّه لو كان الوجود أصيلاً فهو عارض للماهية، فالماهية بما انّها قابلة للوجود يجب أن تتقدّم على المقبول، أعني: الوجود فما لم يكن هناك تقرر للقابل قبل المقبول لايتصور عروض المقبول له.

وعندئذٍ يسأل هل تقدّم القابل بالوجود بنفس ذلك الوجود العارض أو بوجود آخر؟ فعلى الأوّل يلزم الدور، لأنّ الوجود العارض

---

١. المشاعر:٢٢.

يتقوّم بالقـابل، ولو تقوم القابـل با لمقبول لدار الأمـر، وعلى الثاني يستلزم التسلسل.

يقول صدر المتألهين في تقرير الإشكال: إن كان الوجود في الأعيان صفة مـوجودة للماهية فهي قـابلة له والقـابل وجوده قبل وجـود المقبول فيتقدم الوجود على الوجود.[1]

يلاحظ عليه: أنّ المستدلّ خلـط بين كون العـروض في الـذهن والعروض في الخـارج، فلو قلنا بأنّ الـوجود يعرض في الخـارج على الماهية يلزم تحقّق الماهية بالوجود قبل وجود العارض، وأمّا لو قلنا بأنّ العروض في الـذهن ففي مثله لا يلزم تقـرر القابل بالوجـود قبل عروض الوجـود، بل يكـون عروض الـوجود بمعنـى إنشاء المـاهية وإيجـادها وتحقيقها في الخارج.

يقول صدر المتألّهين:

كون الـوجود متحقّقـاً في الأعيان فيما له مـاهية، لا يقتضي قـابلية الماهية لـه، إذ النسبة بينهما اتحادية لا ارتباطيـة واتصاف الماهية بالـوجود إنّما يكـون في ظـرف التحليـل، إذ الـوجـود مـن العـوارض التحليليـة للماهية.[2]

وبعبارة أُخرى: انّ عروض الوجود على الماهيـة من قبيل مفاد كان

---

١. المشاعر: ٢٢.

٢. المشاعر: ٢٢ـ ٢٣.

التامة لا مفاد كان الناقصة، فعروض الوجود بمعنى إيجاد المعروض، فالوجود من قبيل ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بوجوه مختلفة أوضحها ما ذكرنا، نعم للرازي وغيره أجوبة غير صحيحة لا حاجة لذكرها.

ثمّ إنّ للقائلين بأصالة الماهية شبهات وشكوكاً أُخرى أعرضنا عن نقلها مخافة الإطناب، وقد ذكر جميعها صدر المتألّهين في كتابه المشاعر.[١]

إلى هنا تبين انّ الوجود هو الأصيل في الأعيان، وانّه لا أصالة للماهية إلاّ في ظل الوجود، فالوجود له التحقّق في الخارج بنفسه والماهية لها التحقّق بفضل الوجود.

وإن شئت قلت: إنّ اتصاف الماهية بالوجود اتصاف حقيقي فالماهية بحق موجودة في الخارج وليس تحقّقها في الخارج مجازاً، كجريان الميزاب، بل تحقّقها حقيقية غاية الأمر كلّه بفضل تحقّق الوجود، كما أنّ النار حارة بذاتها والماء فوق النار حار بفضل النار.

وعلى ما ذكرنا فالماهيات شمّت رائحة الوجود لكن بفضل الوجود وليس نسبة التحقّق إليها نسبة مجازية، كنسبة الجريان إلى الميزاب، أو كنسبة الحرارة إلى الماء لاكتسابها من النار، وهذا هو الحقّ

١. انظر المشاعر: ٢٣ـ٢٦.

القراح في المقام.

وقد مرّ انّه من المحتمل أن يكون مقصود القائل بأصالة الماهيّة، هو القول بعينيّتها في الخارج في ظلّ عينية الوجود وانّ وصفها بالتحقّق حقيقي لا مجازيّ كما انّ تحقّق الوجود أيضاً كذلك، غاية الأمر انّ دور الوجود في عروض التحقّق لها دور الواسطة في الثبوت لا الواسطة في العروض.

نعم مقتضى الذوق العرفاني انّ نسبة الوجود إلى الماهية نسبة مجازية وانّ التحقّق للوجود ولو نسب إلى الماهية إنّما هو بالعرض والمجاز و هو يدرك بالذوق دون البرهان.

وقد بسط المحقّق السبزواري الكلام في ذلك في حواشيه على منطق المنظومة.[1]

١. شرح المنظومة:١/ ٣٢ـ ٣٣.

٦

ثمرات البحث

إنّ مسألة أصالة الوجود أو أصالة الماهية من أُمّهات المسائل الفلسفية التي احتدم حولها نزاع طويل يضرب بجذوره في التاريخ، ولا غرو في ذلك لما لها من الأهمية في حلّ معضلات فلسفية عالقة شغلت الفكر البشري طوال قرون متمادية وأسفرت عن ظهور ثمرات فلسفية مهمة منها:

١ . تقسيم الوجود إلى نفسي ورابطي ورابط، وهذا التقسيم من نتائج القول بأصالة الوجود، فانّ تصوير التقسيم على القول بأصالة الماهية أمر غير ممكن.

٢ . القول بأنّ نسبة المعلول إلى العلّة نسبة المعنى الحرفي إلى الاسمي من نتائج هذا البحث، إذ على القول بأصالة الوجود يصبح المعلول متعلّقاً بالعلّة بعامة هويته، ويترتّب على ذلك انّ ما سوى الله قائم به سبحانه قيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي بخلاف القول بأصالة الماهية حيث إنّها مفاهيم مستقلة، لا يوصف

بالتدلّي في مقام الذات.

إلى غير ذلك من الثمرات.

ومع ذلك فنركز البحث على مسائل خاصة ترجع إلى المعارف الإلهية وتعد من ثمرات القول بأصالة الوجود.

الثمرة الأُولى: توحيد الذات ونفي تعدّد الواجب

إنّ توحيد الذات من المعارف الإلهية العليا التي اتّفقت فيها المليون قاطبة، والمراد منه أنّه واحد لا ثاني له، ولا يتصوّر الثاني له، لأنّه محض الوجود وصرفه وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر. يقول الحكيم السبزواري:

وما له تكثر قد حصلا   ففيه ما سواه أيضاً دخلا

انّ الوجود ماله من ثان   ليس قرى وراء عبادان

ثمّ إنّهم استدلوا على توحيد الذات ـ وراء ما ذكرنا من أنّ صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر ـ بالبرهان التالي:

لو كان الواجب متعدداً لكان كلّ واحد مركباً ممّا به الاشتراك(واجب الوجود) ومابه الامتياز الذي يميز كلاً عن الآخر والتركب آية الحاجة والفقر وهو على طرف النقيض من واجب الوجود.[١]

---

١. الأسفار:٦/ ٥٧. وما ذكرناه أوضح ممّا جاء في الأسفار.

وقد اعترض على هذا البرهان سعد بن منصور البغدادي الملقب بعضد الدولة المعروف بابن كمونة (المتوفّى ٦٨٣أو ٦٩٠هـ) بقوله:

لماذا لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان متباينتا الذات ليس بينهما قدر مشترك حتّى يحتاج إلى ما به الامتياز، ويكون صدق الوجود عليهما عرضياً كصدق العرض على الأجناس التسعة العرضية.

يقول صدر المتألهين في تقرير الشبهة:

إنّ في كلام الحكماء في هذا المقام مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم والفرد، فانّهم حيث ذكروا انّ وجوده تعالى عين ذاته، أرادوا به الأمر الحقيقي القائم بذاته حتّى يجوز أن يكون عين ذاته، وحيث برهنوا على التوحيد، بأنّ وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه، أرادوا به المفهوم، إذ لو أرادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز أن يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما ويكون امتيازهما بذاتيهما، فيكون كلّ منها وجوداً خاصاً متعيناً بذاته، ويكون هوية كلّ منهما ووجوده الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة.[1]

إنّ هذه الشبهة قد بلبلت أذهان كثير من المحقّقين، وقد نقل عن المحقّق الخوانساري انّه قال: لو رزقني الله التشرف بزيارة الإمام صاحب العصر و الزمان ـ عجّل الله تعالى فرجه الشريف ـ فأوّل شيء أسأله هو

١. الأسفار:٦/ ٥٨.

حلّ مشكلة ابن كمونة.

حتّى أنّ صدر المتألهين استعظم الشبهة وقال في المبدأ والمعاد:

وبها تندفع ما تشوشت به طبائع الأكثرين وتبلدت منه أذهانهم وضلت فيه عقولهم ممّا قيل: لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه، مختلفان بتمام المهية البسيطة، يكون كلّ منهما واجباً لذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً عنهما مقولاً عليهما، قولاً عرضياً.[1]

إذا تبين لك مكانة الشبهة من حيث الاستعصاء، فنقول:

إنّ حل العقدة على القول بأصالة الوجود واضح، لأنّ انتزاع وجوب الوجود من كلّ واحد من الواجبين إمّا رهن ضم حيثية وجودية أو لا؟ فعلى الأوّل يجب أن يكون وجوب وجوده معلولاً لتلك الحيثية التي صارت سبباً لوجوب وجوده وهو خلف.

وعلى الثاني يعني ينتزع من ذات كلّ من الواجبين بلا ضمّ حيثية، بل يكون الذات في كلّ كافياً في انتزاعه، وحينئذٍ تقول: كيف يمكن أن ينتزع مفهوم واحد من هويتين بسيطتين ليست بينهما أي قدر مشترك بداهة قضاء العقل بامتناع انتزاع مفهوم واحد من أمرين لا يجمعهما أي جامع. ولو كان الانتزاع رهن الحيثية المشتركة فهو بحاجة إلى حيثية مميزة حتّى يتميز الواجب عن الواجب الآخر وهو آية التركيب الملازم للحاجة.

---

١. المبدأ والمعاد:٣٨ـ٣٩.

يقول صدر المتألّهين: وظنّي انّ من سلمت فطرته يحكم بأنّ الأُمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا يكون مصداقاً لحكم واحد ومحكياً عنها به، نعم يجوز إذا كانت تلك الأُمور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالإنسانية من حيث اشتراكها في تمام الماهية، لا من حيث عوارضها المختلفة المشخّصة، أو كانت مشتركة ذاتها من جهة كونها كذلك، كالحكم على الإنسان والفرس بالحيوانية، أو في عرض كالحكم على الثلج والعاج بالأبيضية من جهة اتصافها بالبياض.[١]

هذا على القول بأصالة الوجود وانّ الواقعية هي للوجود لا لغيره.

وأمّا على القول بأصالة الماهية فالإشكال قائم بحاله، و ذلك لأنّ الماهيات حيثية ذواتها حيثية الكثرة، وفطرتها الاختلاف، بل هي مثار الكثرة والاختلاف في الوجود أيضاً بوجه، وكانت هي حقيقة الواجب تعالى كما في الموجودات الممكنة كان الوجود المشترك بين الواجبين أيضاً عندهم انتزاعياً صرفاً، وجاز الاختلاف بتمام الذات بين ماهيتهما البسطيتين، وجاز اختلاف العنوان والمعنون في الأحكام (كالوحدة في العنوان والاختلاف في المعنون) لاختلافهما سنخاً، إذ ليس العنوان مفهوماً ذاتياً والمعنون مصداقاً، بل مبدأً للانتزاع فلا يمكن إلزام القائل بالأُمور التالية:

---

١. الأسفار:١/ ١٣٣؛ المبدأ والمعاد:٣٨.

١. التركيب في الذات.

٢. الحاجة في التعيّن إلى الغير.

٣. ولا عرضية الوجود والوجوب الحقيقيين ولا غير ذلك على مورد الشبهة.[1]

أقول: إنّ دفع الإشكال سهل على مشرب أصالة الوجود دون أصالة الماهية كما أوضحه المحقّق السبزواري في كلامه المتقدّم، لكن نرى أنّ صدر الحكماء صار بصدد دفع الشبهة بناء على أصالة الماهية، وإليك بيانه:

لكن يمكن أن يقال: إذا ثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعي أمراً مشتركاً معنوياً بين الموجودات ـ إلاّ أنّ منشأ انتزاعه في الممكنات المتخالفة المهيات، ليس ذاتها بذاتها، بل هي بحسب ارتباطها إلى الجاعل القيوم، ومنشأ انتزاعها في الواجب ذاته بذاته ـ فبالحقيقة المنتزع منه الوجود في الجميع هو ذات الباري وإن كان المحمول عليه بالحمل الاشتقاقي مختلفاً، فإذن لو تعدّد الواجب القيوم تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً كان كلّ منهما بحسب ذاته مصداقاً لهذا المعنى الواحد المشترك، ومبدأ لانتزاعه ومطابَقاً للحكم به، فإذن البديهة حاكمة بأنّ المعنى الواحد المصدري لا يمكن أن يكون حيثية الاتصاف به ومناط الحكم به ذوات متخالفة من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها، فإذن يلزم

١. الأسفار:٦/ ٥٨، تعليقة المحقّق السبزواري.

على التقدير المذكور أيضاً أن يكون بين الواجبين اتفاق في أمر ذاتي غير خارج عن حقيقة كلّ منهما، والاتفاق بينهما في ذاتي يوجب أن يكون الامتياز والتعدد بجهة أُخرى في الذات أيضاً.[١]

هذا ولعلّ كلام صدر المتألّهين أوفق بالتحقيق، وذلك لأنّ المحقّق السبزواري لم يفرق بين الأُمور الانتزاعية والاعتبارية، فما ذكره صحيح في الأُمور الاعتبارية التي ليس لها مصاديق في الخارج ولا منشأ انتزاع، سواء كانت من الأُمور العقلائية كالإجارة والبيع والملكية والرئاسة، أو من الأوهام كأنياب أغوال.

وأمّا الأُمور الانتزاعية فهي وإن كانت تفتقد المصداق الخارجي ولكن لها حظ من الوجود حيث لها منشأ انتزاع في الخارج، فعندئذٍ يصحّ ما ذكره صدر المتألّهين من أنّه كيف يمكن انتزاع مفهوم واحد من هويتين متباينتين دون أن يكون لانتزاع هذا المفهوم حيثية واحدة مصحّحة للانتزاع فما لم يكن خصوصية في الهويتين تصحّح انتزاع ذلك المفهوم لا يمكن انتزاعه منهما بما انّهما متباينان، سواء أكان واقعها الوجود كما على القول بأصالة الوجود، أو واقعها الماهيات، لكن ينتزع عنها عنوان واجب الوجود.

فظهر ممّا ذكرنا انّ حل العقدة أسهل على القول بأصالة الوجود.

ولما كان دفع الإشكال على القول بأصالة الماهية أمراً مشكلاً عند

---

١. الأسفار:٦/ ٦١ـ٦٢.

المحقّق السبزواري اقتصر هو في الدفع على أصالة الوجود، وقال:

هويتان بتمام الذات قد | خالفتا لابن كمونة استند
وارفع بان طبيعة ما انتزعت | بأن تخالفت بما تخالفت

الثمرة الثانية: توحيد الصفات

اتّفقت العدلية على أنّ صفاته سبحانه غير ذاته مفهوماً، وعينها وجوداً، فالعالم والقادر والحيّ متغايران مفهوماً، متّحدان وجوداً وحقيقة، بعضها مع بعض والكلّ مع الذات، فالله سبحانه علم كلّه، قدرة كلّه، حياة كلّه وإلاّ يلزم التركيب، وهو آية الحاجة والإمكان.

إنّ عينية الصفات والذات ممّا قادنا إليه النقل وتضافرت عليه السنّة، فعن سيد الموحّدين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ـ سلام الله عليه ـ فهو أوّل من أصحر بالحقيقة، وجهر بها في تلك العصور وقال في بعض خطبه: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات (الزائدة) عنه لشهادة كلّ صفة انّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف انّه غير الصفة.[١]

وقال الإمام الصادق عليه السلام: لم يزل الله جلّ وعزّ ربنا، والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور.[٢]

---

١. نهج البلاغة، الخطبة الأُولى.

٢. التوحيد للصدوق: ١٣٩.

ولو قلنا بـأصالة الوجـود لتوحّدت هذه المفـاهيم الكثيرة في ظل الوجـود، لانّ الوجـود مدار الـوحدة، والماهيـات مثار الكثـرة ولو قلنـا بأصالة الماهية، فالاختلاف والتباين ذاتيان لها، فمن المستحيل أن يتحد مفهوم العالم، مع القادر، والجمع مع الله سبحانه.

الثمرة الثالثة: توحيد الأفعال

قد ثبت في محلّـه انّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحـد ولو صدر عنه الكثير، ينقلب الواحد، كثيراً، وهو خلف، وذلك لأنّه يشترط في كلّ علّة خصوصيـة بحسبها يصدر عنها المعلول وإلاّ لـزم أنّ كلّ شيء علّة لكلّ شيء، مثلاً: أنّ للنار خصوصيـة بالنسبة إلى الحرارة ، وهي الصورة النـوعية النـاريـة، وللماء خصوصيـة بـالنسبة إلى البرودة، فـذاك وذا في مانحـن فيه كـالنور والظلمـة كلّ يقتضي خصـوصية في العلـة يناسـب صدوره.

وإذا تحقّق في بسيط وصدق عليه هذان المفهومان، أعني: مصدر ذاك ومصـدر ذا، فكلّ يكتسـب من جـانـب العلّة خصـوصية، فيلـزم تركيب البسيط من الخصوصيتين وهـو خلف، وهذا البرهان قادنا إلى أنّ الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه إلاّ الواحد.

فلو قلنـا بأصـالة الـوجود فـالواحـد الصادر عنـه، هو الـوجود المنبسط الذي لا يتكثر إلاّ بتكثر الموضوعات، وهو بوحدته جامع لكمال

الممكنات، وصدوره صدور كلّ الوجودات.

وأمّا لو قلنا بأصالة الماهية فهي مثار الكثرة لا تقبل الوحدة فيلزم منه صدور الكثرات خصوصيات في جانب الواحد فينقلب الواحد كثيراً.

يقول الحكيم السبزواري في هذا الصدد:

شرائط التأثير ما يجمع يجب	معلوله دون المعدّ أعرف تُصب
مصدر ذاك ليس مصدراً لذا	معنى فكلّ اقتضى ما بحذا

الثمرة الرابعة: صحّة الحمل في القضايا

لا شكّ أنّ قضايا العلوم تتألّف من قضية يحمل فيها المحمول على الموضوع، بالحمل الشائع الصناعي فيقال: السكّر حلو، والسمّ مهلك، فلو قلنا بأصالة الوجود لصحّ الحمل، لأنّ المراد تحقّق المفهومين خارجاً في مصداق واحد ولا مانع منه، لأنّ الوجود مدار الوحدة بخلاف ما لو قلنا بأصالة الماهية، إذ عندئذٍ يمتنع وحدة الحلو مع السّكر من حيث المفهوم، وقد أوضحنا ذلك عند إقامة الأدلّة على أصالة الوجود.

الثمرة الخامسة: بسيط الحقيقة كلّ الأشياء

إنّ من القواعد الفلسفية، أنّ بسيط الحقيقة جامع لكلّ شيء، فلأجل تقريب الذهن أقول: إنّ ملكة النحو ملكة بسيطة تجمع كلّ

الأجوبة التي يصدر عنها النحوي عند السؤال عنه . فإذا سئل عن إعراب الفاعل والمفعول والمضاف إليه يجيب: بأنّ كلّ فاعل مرفوع وكلّ مفعول منصوب و كلّ مضاف إليه مجرور، فهذه الأجوبة في مقام الإجابة تظهر بصورة الكثرة ولكنّها متحقّقة في ملكة النحو بصورة الوحدة، وكأنّ ملكة النحو جامع لهذه الأجوبة بنعت الوحدة.

وعلى ضوء ذلك يقال: انّه سبحانه بسيط الحقيقة، وبسيط الحقيقة كلّ الأشياء، فالله سبحانه بذاته بسيط يجمع كمال كلّ الكمالات التي تصدر عنه، فكلّ ما في الكون من جميل وبديع فهو موجود في ذاته بأبسط الوجود دون أن يكون هناك كثرة.

وعلى هذه الضابطة أثبتوا علم الفاعل تعالى بأفعاله قبل الإيجاد.

يقول المحقّق السبزواري:

فذاته عقل بسيط جامع   وكلّ معلول والأمر تابع

فلو قلنا بأصالة الوجود فهو مدار الوحدة يجمع بوجوده كلّ الكمالات الظاهرة في مقام الفعل، وهذا بخلاف القول بأصالة الماهية فانّها كثرات لا تقبل الوحدة، فلو كان الذات جامعاً لها يلزم الكثرة في حدّ الذات وهو محال.

إلى غير ذلك من الثمرات.

المسألة الثانية

اشتراك الوجود في مرحلتين

١. الاشتراك في المفهوم

٢. الاشتراك في الحقيقة

١

في وحدة مفهوم الوجود

هذه المسألة، هي المسألة الثانية التي لها دور كبير في الفلسفة الإلهية وتُعدّ رأس كلّ معارف، غير أنّها تطرح على وجهين:

١. هل لفظ الوجود مشترك معنوي أو مشترك لفظي؟ وهل هو بوضع واحد يطلق على الجواهر والأعراض أو بأوضاع متعددة؟

وهذا النوع من البحث بحث لغوي لا صلة له بالمسائل الفلسفية، وطريق إثباته هو التبادر ونظائره أو الرجوع إلى المعاجم.

٢. هل المفهوم الذي يحكي عنه لفظ الوجود مفهوم واحد أو مفاهيم متغايرة ولذلك يستخدم صدر المتألّهين في عنوان البحث «مفهوم الوجود»؟ (١)

---

١. الأسفار: ١/ ٣٥.

براهين القول بالاشتراك

إنّ القـائلين بالاشتراك أقـاموا بـراهين قويّـة على وحدة المفهـوم أوضحها ما يلي:

١. حكم الوجدان في الإيجاب والسلب لوحدة المفهوم

إنّ الوجدان أفضل شاهد على أنّـا إذا رأينا أنواعاً مختلفة نحكم على كلّ بأنّه موجود، وربّما ننفي عـن أشياء الوجود، والإثبات والنفي في عامّة الموارد بمفهوم واحد، فنقول: الإنسـان والنبات موجود، كما نقول: اجتماع النقيضين واجتماع الضدين ليس بموجـودين، فالحمل والسلب في الجميع بمفهوم واحد، وبوحدته يقع في إطار الإثبات والنفي، ولذلك قال صدر المتألّهين «إنّ كون مفهوم الـوجود مشتركاً بين الماهيات قريب من الأوّليات» ومـن سخيف القول ما قاله بعضهـم: إنّ الوجود مشترك لفظي وهو في كلّ ماهية يحمل عليها، بمعنى تلك الماهية.

يقـول صدر المتـألّهين: إنّ العقل يجد بين مـوجود ومـوجود مـن المنـاسبة والمشـابهة مـا لايجد مثلها بين مـوجـود ومعـدوم، فإذا لم تكـن الموجودات متشاركة في المفهـوم، بل كانت متباننة من كـلّ الوجوه، كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة.[١]

---

١. الأسفار:١/ ٣٥.

٢. لزوم المقسم في عامّة الأقسام

تقسيم الوجود إلى وجود الواجب ووجود الممكن، ووجود الممكن إلى وجود الجوهر والعرض وهكذا، والمقسم لابدّ أن يكون مشتركاً بين الأقسام.

٣. اتحاد معنى العدم

توضيحه أنّ العدم ليس له إلاّ معنى واحد، لأنّه بطلان محض، ولا تمايز فيه، فالعدم ما لم يُضف إلى شيء لا يتصوّر فيه التعدّد، فإذا كان مفهوم العدم كذلك يجب أن يكون الوجود أيضاً مثله، وإلاّ فلو كان للعدم معنى واحد وللوجود مفاهيم متعدّدة يلزم ارتفاع النقيضين في بعض الموارد، وذلك فيما إذا صدق على شيء، الوجودُ بالمعنى الأوّل ولم يصدق عليه الوجودُ بالمعنى الثاني، فعندئذٍ يلزم ارتفاع النقيضين، إمّا العدم فلأجل انتقاضه بالوجود ولو بالمعنى الأوّل، وأمّا الوجود فهو أيضاً مثله، إذ المفروض عدم صدق الوجود بالمعنى الثاني، فينتج ارتفاع النقيضين، أي عدم صدق الوجود بالمعنى الثاني والعدم على الإطلاق.

وإلى هذين البرهانين الثاني والثالث يشير المحقّق السبزواري بقوله:

يعطي اشتراكه صلوح المقسم كذلك اتّحاد معنى العدم

٤. ثبات مفهوم الوجود في خضمّ المتغيّرات

إنّا إذا رأينا شيئاً من بعيد نتصوّر أنّه شجر، فإذا اقتربنا منه نتصوّر انّه حيوان لا شجر، ثمّ إذا اقتربنا أكثر يتبيّن لنا انّه إنسان، ففي هذه المشاهد الثلاثة مفهوم ثابت، وهو وجود الشيء سواء أكان شجراً أم حيواناً أم إنساناً وإن تبدّل مفهوم إلى مفهوم آخر، الشجر فالحيوان فالإنسان ، فهذا يثبت أنّ ما هو الثابت غير ما هو المتغيّر، وثباته دليل اشتراك مفهومه، يقول المحقّق السبزواري حول هذا الدليل:

انّا إذا أقمنا الدليل على أنّ العالم لابدّ له من مؤثّر موجود، اعتقدنا وأيقنا بوجود المؤثر، ثمّ لو حصل لنا التردد في أنّه واجب أو جوهر أو عرض لم يقدح ذلك الترددُ في الاعتقادِ المذكور، فإذا اعتقدنا انّه واجب ثمّ بُدّل ذلك الاعتقاد باعتقاد انّه ممكن، ارتفع الاعتقاد بأنّه واجب ولا يرتفع الاعتقاد بأنّه موجود، فلولا اشتراكه لارتفع الاعتقاد بكونه موجوداً بارتفاع اعتقاد انّه واجب، والتالي باطل فالمقدّم مثله.[1]

٥. لزوم التعطيل على القول بالاشتراك اللفظي

إنّا إذا قلنا «الله سبحانه موجود» فهل نفهم من المحمول نفس ما نفهمه من قولنا: «زيد موجود» بمعنى وجود الواقعية لهما، وانّ وجودهما طاردان للعدم وإن كان بين الوجودين بون شاسع لكون الأوّل قائماً

---

١. شرح المنظومة:١/ ١١.

بنفسه والآخر قائماً بغيره، وامّا أن يكون المفهوم الأوّل غير المفهوم الثاني بل ضدّه فيرجع معنى قولنا الله موجود إلى نفي وجوده.

وأمّا أن يكون المفهوم لا هذا ولا ذاك يلزم سدّ معرفة المعارف الإلهية.

يقول المحقّق السبزواري في حول البرهان:

وان كلا آية الجليل وخصمنا قد قال بالتعطيل

ويشرحه بقوله: إذا قلنا إنّه موجود وفهمنا منه ذلك المفهوم البديهي الواحد في جميع المصاديق وإن كان بعض مصاديقه فوق ما لا يتناهى بها لا يتناهى عدّة ومدة وشدة، وغيره كان محدوداً وفي عين محدودية ظلاً وفيئاً لا أصلاً و شيئاً، فقد جاء الاشتراك، وهؤلاء يفرّون منه ومن لوازمه فرار المزكوم من رائحة المسك، وإن لم يحمل على ذلك المفهوم بل على أنّه مصداق لمقابل تلك الطبيعة ونقيضها، ونقيض الوجود هو العدم لزم تعطيل العالم عن المبدأ الموجود، ونعوذ بالله منه، وإن لم نفهم شيئاً فقد عطّلنا عقلنا عن المعرفة.[١]

٦. وحدة الرابطة في القضايا

إنّ الرابطة بين المحمول والموضوع ضرب من الوجود، وهي في الجميع بمفهوم واحد، فقولك: الإنسان حيوان ناطق، أو قولك الماء

١. شرح المنظومة ١٠/ ١٢.

رطب، وزوايـا المثلّث تساوي قائمين، فـالربط بين المحمـول والموضوع بمعنى واحد من غير فرق بين القضايا الموجبة أو القضايا السالبة،غاية انّ الحمل في الموجبات إثبات الربط، وفي السوالب سلب الربط.

٧. جعل الوجود قافية مخلّ بالفصاحة

وما يؤيد بـه الادّعاء انّ جعل الوجود قافيـة لأبيات متعدّدة مخل بالفصاحـة، فدلّ على أنّ له معنى واحـداً ولو كان مشتركاً لفظيـاً لم يلزم من الجعل المذكـور أيّ إخلال، كما لو جعل لفـظ العين قوافي الأبيات، بل ربّما يحكم عليه بالتحسين، لأنّه من باب تجنيس القافية، المعدود من المحسّنات البديعية. يقول صدر المتألّهين:

ومن الشـواهد انّ رجلاً لـو ذكر شعراً وجعل قـافية جميع أبيـاته لفظ الوجود، لاضطرّ كلّ أحد إلى العلـم بأنّ القافية مكررة، بخلاف ما لو جعـل قافية جميـع الأبيات لفظ العين مثلاً، فـانّه لم يحكم عليـه بأنّها مكررة فيه، ولـولا انّ العلم الضروري حاصل لكلّ أحد بـان المفهوم من لفظ الوجود، واحد في الكل، لما حكموا بالتكرير هاهنا كما لم يحكموا في الصورة الأُخرى.[١]

فخرجنا بالنتيجة التالية:

إنّ مفهوم الوجود، مفهوم واحد، وهو بـوحدته يصدق على عامّة الموجودات من غير فرق بين الواجب والممكن والجوهر والعرض.

---

١. الأسفار:١/ ٣٦.

٢

حقيقة الوجود

حقيقة واحدة مشككة

قد عرفت أنّ وحدة الوجود مفهوماً و حقيقة هي المسألة الثانية من المسائل التي تعدّ رأس كـلّ معارف، وقد عرفت وحدةَ مفهـوم الوجود في المسألة الأُولى، و إليك الكلام في حقيقته فنقول:

إنّ الهويـة الخارجية تتصـف بـالكثرة العـرضيـة وأُخـرى بالكثـرة الطولية.

أمّا الأُولى فيقـال: هذا إنسان وذاك فـرس وهكذا، أو هـذا جسم فلكي وذاك جسم طبيعـي، فالكثرة هنا كثرة عرضية وسبب الكثـرة هو الماهيات التي أوجدهـا الوجود ففي الحقيقة الوجـود يحقّق الماهية، وهي تحدد الوجـود ويلوّنها بالإنسـانية والشجرية فهـذا النوع من الكثـرة رهن نسبة الـوجود إلى الماهيـة فالكثرة نتيجـة تحدّد الوجود بـا لماهية و إضـافته إليها.

وأمّا الثاني وهي الكثرة العارضة على الوجود من جهة الانقسامات

الطارئة عليه كانقسامه إلى الواجب والممكن، والواحد والكثير، والفعل والقوة.

فيقع الكلام في ما هو ملاك الكثرة في الانقسام الثاني .

أقول: هناك مذهبان: أحدهما للمشّائين، والآخر للفهلويّين .

وحصيلة المذهبين عبارة عن أنّ الوجود عند المشّائين حقائق متباينة بتمام الذات يتميز كلّ منها عن غيره بتمام ذاته البسيطة، لأنّه لا جزء للوجود، ولا بأمر آخر، إذ ليس وراء الوجود شيء.

كما أنّه عند الفهلويين حقيقة واحدة لكن ذات مراتب مختلفة يعود ما به الامتياز في كلّ مرتبة إلى ما به الاشتراك. وإليك شرح كلا المذهبين:

١. مذهب المشّائيّين

ذهب المشّائيّون إلى أنّ الوجود في هذه المراحل حقائق متباينة بتمام ذواتها لا بالفصول ليلزم التركيب ويكون الوجود المطلق جنساً، ولا بالمصنفات والمشخصات ليكون الوجود نوعاً.

وبعبارة أُخرى: انّ الواجب والممكن والواحد والكثير كلّها متباينات بالذات لا اشتراك بينهما حتّى تحتاج ما به الامتياز، بل الكلّ بعامة ذاته متميز عن الآخر نظير الأجناس العالية التي هي متباينات بالذات ولذلك لا جنس فوقها.

وهذه النظرية مبنية على كثرة الوجود والموجود والسبب لاختيار

هذا المذهب وجـود العلية والمعلولية بين الواجب والممكـن، وهذا يعرب عن تباينهما، إذ لو كانا من حقيقـة واحدة لما كان هناك وجه لكون وجود علة لـوجود آخـر مع وحـدة الحقيقة، وإلى ذلـك المذهب يشير المحقّـق السبزواري في البيت الأوّل ويقول:

وعـنـد مشائيّـة حقـائـق | تباينت وهـو لـدي زاهق
لأنّ معنـى واحداً لا ينتزع | مما له توحـد مـالـم يقـع

وهو بـالبيت الثـاني يشير إلى ضعف هذا المذهـب، لأنّه لـو كان الوجـود في الواجب والممكن والمجـرّد والمادي حقائق متباينـة بحيث لا يكون بينهـا قدر اشتراك ولا وجـه امتياز، بل يتميـز الواجـب بذاتـه عن الآخر، فعندئذ كيف يصحّ انتزاع مفهـوم واحد من الكثرات التي ليست بينها وحـدة مشتركة، وقد مـرّ انّ المفهوم الـواحد لا يمكن أن ينتـزع من الكثير بما هو كثير مالم يكن بينها قدر مشترك.

وبعبارة أُخرى: لو انتزع مفهوم واحد مـن أشياء متخالفة بلا جهة وحدة هي بالحقيقة مصداقه، لكان الواحد كثيراً.

فإن قلت: كيـف ننتـزع الواحـد النـوعـي من الأفـراد المختلفـة، والواحد الجنسي من الأنواع المتباينة فلو صحّ ذلك البرهان لكان الواحد عين الكثير.

قلت: فرق بين أن يكـون الواحد عين الكثير، وبين أن يكـون تحته الكثير والثاني مـن هذا القبيل فانّ مفهـوم الإنسان ليس عين زيـد وعمر وإنّما يقع تحته الافراد.

وإن شئت قلت: إنّ مفهوم الإنسان إنّما ينتزع من الجهة المشتركة بين الأفراد لا من الجهات المميزة والأصناف المشخصة، وهكذا الحيوان إنّما ينتزع من الجهة المشتركة بين الإنسان والفرس، أعني: الجنس، لا من الجهة المميزة، أعني: جهة الفصل، وكون أحدهما ناطقاً والآخر صاهلاً.

وذهب صدر المتألّهين وتلامذة منهجه إلى اختيار المسلك الثاني وهو وحدة حقيقة الوجود وصدقه على ما تحته بالتشكيك، وهو مذهب الفهلويين وإليك توضيحه.

٢. مذهب الفهلويين

إنّ حقيقة الوجود لدى الفهلويين أشبه بالنور الحسي، فكما أنّه ذات حقيقة واحدة، أعني: كونه ظاهر بنفسه مظهراً لغيره وإنّما يختلف بالشدة والضعف وعلى وجه ليست الكثرة سوى قوة النور والضعف عدم قوته، فهكذا حقيقة النور التي هي أيضاً ظاهرة بذاتها مظهرة لغيرها حيث إنّ الأرواح والأشباح ظاهرتان بالنور الحقيقي، أعني: الوجود، فالاختلاف بينهما اختلاف في شدة الوجود وضعفه وكماله ونقصه دون أن يكون هناك اختلاف في حقيقة الوجود.

ثمّ إنّ تشبيه حقيقة الوجود التي هي نور حقيقي بالنور الحسي يقرب من جهة ويبعد من جهات، لأنّ الشدة والضعف في كلا النورين يرجع إلى حقيقتها فالنور الحسي يشتد بالنور ويضعف بقلّته، وليست

الشدة شيئاً سوى النور فيرجعُ ما به الاشتراك (النور) إلى ما به الامتياز، قوة النور.

فهكذا حقيقة النور الخارجي فالوجود الواجب والوجود الممكن يشتركان في الوجود وحقيقته، وهو ما نعبّر عنه الطارد للعدم أو ما يقرب من ذلك، ويتميز الواجب عن الممكن لا بشيء خارج عن الوجود، بل بقوة الوجود وغناه، كما أنّ الممكن يتميز بضعف الوجود وفقره.

وأمّا وجه التبعيد فلأنّ النور الحسي أمر مركّب لا بسيطٌ له أجزاء حسّية بخلاف النور الحقيقي، ويكفي في التشبيه وجه الاشتراك في جهة خاصّة.

يقول أُستاذنا السيد الطباطبائي ﷺ:

الحقّ انّها حقيقة واحدة في عين انّها كثيرة، لانّا ننتزع من جميع مراتبها ومصاديقها مفهوم الوجود العام الواحد البديهي ومن الممتنع انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة بما هي كثيرة غير راجعة إلى وحدة ما.

ويتبيّن به انّ الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب مختلفة، كما مثّلوا له بحقيقة النور على ما يتلقّاه الفهم الساذج انّه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة في الشدة والضعف، فهناك نور قوي ومتوسط وضعيف مثلاً، وليست المرتبة القوية نوراً و شيئاً زائداً على النورية ولا المرتبة الضعيفة تفقد من حقيقة النور شيئاً أو تختلط بالظلمة التي هي عدم

النور، بل لا تزيد كلّ واحدة من مراتبه المختلفة على حقيقة النور المشتركة شيئاً ولا تفقد منها شيئاً ، وإنّما هي من النور في مرتبة خاصة بسيطة لم تتألف من أجزاء ولم ينضم إليها ضميمة وتمتاز عن غيرها بنفس ذاتها التي هي النورية المشتركة.[١]

أدلّة الفهلويين

استدلّ الفهلويون على وحدة الوجود حقيقة وانّ الشدة والضعف ليس شيئاً غير الوجود فالشدة شدة الوجود والضعف أمر عدمي، فليس في الدار غير الوجود ديار، وانّ ما به الامتياز يرجع إلى ما به الاشتراك، وأقاموا على ذلك أدلّة ندرس بعضها.

١. السنخية بين العلّة والمعلول

البرهان الفعلي يبعث إلى القول بوجود السنخية بين العلّة والمعلول، وليس المراد منها السنخية التوليدية كالندى بالنسبة إلى المطر، بل المراد السنخية الظلية كسنخية كلّ شيء مع ظله، والدليل على لزوم السنخية هو انّ صدور شيء عن شيء دون شيء آخر، دالّ على وجود الخصوصية المشتركة بين الصادر والمصدور، وإلاّ فلو صدر بلا خصوصية يلزم أن يكون كلّ شيء علّة لكلّ شيء، فهذا ـ أعني: صدور شيء عن شيء دون شيء آخر ـ يجرّنا إلى القول بالسنخية بين العلّة

١. نهاية الحكمة:١٨.

والمعلول.

وبناء على هذا فلو كان الوجود حقائق متباينة بتمام الذوات يلزم فقدان السنخية بين العلّة والمعلول، لافتراض انّ المعلول متباين بالذات مع العلة.

وهذا البرهان يدفع كلّ حكيم إلى اختيار نظرية الفهلويين، إذ على هذه النظرية فالعلّة والمعلول حقيقة واحدة لا حقائق متباينة، فالسنخيّة ولو على نحو الكليّة محفوظة.

٢. السنخية بين الآية وذيها

إنّ الآفاق والأنفس آيتان من آيات الله سبحانه يُستدلّ بالآية على وجود ذي الآية، وبكمالها وإتقانها على علم ذيها وكماله، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على وجود السنخية بين الآية وذيها، فلو كان الوجود حقائق متباينة، فكيف يحكي المتباين عن مثله، فهل يمكن أن تحكي الحرارة عن البرودة؟

٣. العلّة كمال المعلول

إنّ من القواعد المسلّمة عند المشّائيّين هو انّ وجود العلة حدّ تام للمعلول، والمعلول حدّ ناقص للعلّة، وهذا إنّما يصحّ إذا كان بينهما سنخية ولو كان الوجود حقائق متباينة، أفهل يمكن أن يكون المباين حدّاً للآخر؟

٤. العلم بالعلّة علم بالمعلول

من القواعد المسلّمة عند المشّائيّين انّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، فلو أخبر المنجم عن العلم بالأوضاع الفلكية عن الحوادث التالية، فليس هذا إلاّ من باب أنّ العلم بالعلّة، علم بالمعلول، وهكذا سائر العلل، فلو كان الوجود حقائق متباينة وكانت العلّة والمعلول متباينين من جميع الجهات كيف يمكن أن يكون العلم بالمباين علماً بالمباين الآخر؟ حتّى أنّ المشائيّين صحّحوا علم الباري بالأشياء قبل الخلقة عن طريق انّ العلم بالعلّة الذي هو عين ذاته علم بالمعاليل .

هذه هي البراهين الواضحة على أنّ الوجود في عامة المراتب حقيقة واحدة بمعنى كونه طارداً للعدم وإنّما الاختلاف في القوة والضعف.

وهناك برهان آخر أوعزنا إليه في ردّ نظرية المشّائيّين، وهو انّه لو كان الوجود حقائق متباينة كيف يصحّ لنا انتزاع مفهوم واحد من متباينات بتمام الذوات؟ وإلى ذلك البرهان يشير صدر المتألّهين ويقول:

البديهة حاكمة بأنّ المعنى الواحد لا يمكن أن يكون حيثية الاتصاف به ومناط الحكم به ذوات متخالفة من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها.[1]

والحاصل: أنّ انتزاع مفهوم واحد من شيء رهن وجود خصوصية

---

١. الأسفار:٦/ ٦٢ و ١/ ٦٩ـ ٧٠.

مصحّحة لانتزاعه عنها.

فلو انتزع ذلك المفهوم من موجود مباين آخر فهو أيضاً رهن خصوصية مباينة لتلك الخصوصية، فعندئذٍ ينقلب الشيء الواحد كثيراً أو يلزم أن ينتزع بلا خصوصية وهو غير ممكن، وقد مرّ توضيح هذا البرهان فلا نعيد.

فلأجل هذه البراهين المشرقة استقر نظر صدر المتألّهين وتلامذة منهجه إلى القول بالتشكيك في حقيقة الوجود.

بل ربّما يمكن نسبة هذا القول إلى الشيخ الرئيس في المباحثات على ما نقله صدر المتألّهين في أسفاره، أعني قوله:

إنّ الوجود في ذوات الماهيات لايختلف بالنوع، بل إن كان اختلاف فبالتأكد و الضعف، وإنّما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فانّ الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهية لا لوجوده. فالتخصص للوجود على الوجه الأوّل بحسب ذاته بذاته وأمّا على الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كلّ مرتبة من النعوت الكلية.[1]

وليعلم أنّ القول بأنّ الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب لا ينافي وحدته، أعني: الوحدة الحقة الحقيقة التي هي عين ذاته، فالوجود واحد بالوحدة الحقيقية في عين الكثرة في المراتب، وهذه هي النظرية المعروفة

---

١. الأسفار: ١/ ٤٦، نقلاً عن المباحثات.

بكثرة الوجود والموجود في عين وحدتهما.

إلى هنا تمّ بيان النظريتين المعروفتين في تفسير الوجود والحقيقة، إحداهما تتبنى وحدة الحقيقة وكثرة المراتب والكثرة يرجع إلى الوجود، والأُخرى تتبنى تباين الوجود في عامة المظاهر.

ثمّ إنّ هنا نظرية ثالثة نشير إليها.

نظرية ذوق التالّه

وخلاصة هذه النظرية: انّ الوجود واحد شخصي، وهو الواجب عزّ اسمه، وليس لغيره حظ من الوجود سوى الانتساب إليه، قالوا: حقيقة الوجود قائمة بذاتها، وهي واحدة لا تكثّر فيها بوجه من الوجوه وإنّما التكثّر في الماهيات المنسوبة إلى الوجود وليس للوجود قيام بالماهيات وعروض لها وإطلاق الموجود على تلك الحقيقة بمعنى انّها نفس الوجود وعلى الماهيات بمعنى انّها المنسوبة إلى الوجود مثل المشمس واللابن والتامر، وهذا المذهب هو المعروف بوحدة الوجود وكثرة الموجود.

وقد يظهر من صدر المتألهين اختياره في بعض كتبه، يقول في المبدأ والمعاد:

إنّ الممكن في مرتبة ذاته لا يكون موجوداً أصلاً لا في نفسه ولا بنفسه ولا لنفسه، بل له الوجود الاعتباري النسبي إلى المبدأ الأوّل القيوم

بالذات، وهو الموجود في نفسه بنفسه لنفسه.[١]

ومع ذلـك لا يمكن أن يقال انّ النظريـة مقبولة عنده لما نـرى أنّه ينقلها في الأسفار ويردها بقوله:

وذهـب جماعة إلى أنّ الـوجود الحقيقـي شخـص واحد هـو ذات الباري تعالى و الماهيـات أُمور حقيقية موجوديتها عبـارة عن انتسابها إلى الوجـود الواجبي وارتباطهـا به تعالى، فـالوجود واحد شخصي عنـدهم، والموجود كلّي له أفـراد متعدّدة وهي الموجودات. ونسبـوا هذا المذهب إلى ذوق المتألّهين.[٢]

ثمّ إنّه يرد عليه بقوله: إنّ كـون ذات الواجب بذاته وجوداً لجميع الماهيات مـن الجواهر والأعراض غير صحيـح كما لا يخفى عند التـأمل، فانّ بعـض أفراد الموجـودات ممّا لا تفـاوت فيها بحسـب الماهية مـع أنّ بعضها متقدّم على بعض بالوجود،ولا يعقل تقدّم بعضها على بعض مع كون الوجود في الجميع واحداً وحدة حقيقية منسوبة إلى الكلّ.

فإن قلت: إنّ التفاوت بحسـب التقدّم والتأخّـر ليس في الـوجود الحقيقي، بل في نسبتها وارتباطها إليه بـأن يكون نسبة بعضها إلى الوجود الحقيقي أقدم من بعض آخر.

قلت: النسبة مـن حيث إنّها نسبة أمر عقلي لا تحصـل ولا تفاوت لها في نفسها، بل باعتبار شيء من المنتسبين، فـإذا كان المنسوب إليه ذاتاً

---

١. المبدأ والمعاد: ٢٣.

٢. الأسفار: ١/ ٧٣.

أحـديه، والمنسـوب ماهيـة، والماهية بحسـب ذاتها لا تقتضي شيئاً مـن التقدّم والتـأخّر والعلّيـة والمعلوليـة، ولا أولويـة أيضاً لبعـض أفرادهـا بالقياس إلى بعض لعدم حصولها وفعليتها في أنفسها وبحسب ماهيتها، فمن أيـن يحصل امتياز بعـض أفراد ماهية واحـدة بالتقدّم بـالنسبة إلى الواجب والتأخر فيه.[1]

والحاصل: انّ تلك النظرية التي توصف بذوق التألّه باطلة جدّاً، لأنّ معناه انّ للـوجود مصداقاً واحـداً، وهو وجود الواجـب وليس لغير الواجـب تحقّق ووجـود، وهذا مـا يردّه بعـث الأنبياء وإرسـال الرسـل وإنزال الكتب، بـل تلك النظرية تناسـب قول الصوفية القائلـة بوحدة الوجود والموجود.

ولنا أن نسـأل القائل مـاذا يريـد من أنّ الـوجود واحـد شخصي وغيره منسوب إليه، فـإن أراد انّه سبحانه بوجـوده الشخصي يعدّ وجوداً للجوهر والعرض، فهذا باطـل، لأنّه يستلزم أن يكون شيء واحد وجوداً للجوهـر الذي هو وجـود في نفسه لنفسـه والعرض الذي هـو وجود في نفسه لكن لغيره.

وإن أراد به انّ الـوجود الحقيقي منحصر بالله سبحـانه وانّ لغيره سبحانه وجـوداً يعدّ من شؤون الـواجب وقائماً به ونسبتهـا إلى الواجب نسبة الفرع إلى الأصل، فهذا هو قول صدر المتألّهين القائل بأنّه سبحانه

---

١. الأسفار:١/ ٧٣. ثمّ إنّه يرد النظرية أيضاً بوجهين آخرين، فمن أراد فليرجع إلى صفحة ٧٤.

واجب نفسي وما سواه معنى حرفي قائم به، وهذه النظرية مبنيّة على اختيار الفهلويين.

يقول المحقّق السبزواري في الفرق بين نظرية ذوق التألّه ونظرية صدر المتألّهين يقول:

ثمّ إنّ الفرق بين طريقيته ﷺ والطريقة المنسوبة إلى ذوق المتألّهين انّ المصنّف ﷺ يقول بتكثّر الوجود والموجود معاً، ومع ذلك يثبت الوحدة في عين الكثرة، كما إذا كان إنسان مقابلاً لمرايا متعددة، فالإنسان متعدد وكذا الإنسانية، لكنّهما في عين الكثرة واحد بملاحظة العكسية وعدم الأصيلية. إذ عكس الشيء بما هو عكس الشيء ليس شيئاً على حياله، إنّما هو آلة للحاظ الشيء، ولو جُعل ملحوظاً بالذات لم يكن عكساً حاكياً عن الشيء بل حاجباً، فكلّما كان نظرك إلى العاكس يجعل العكوس عنوانات له وآلات للحاظه، فكما يحصل الارتباط طولاً كذلك يحصل عرضاً. وإن كانت في غاية التباعد، كعكس يحصل منه في الجليدية في غاية الصغر أو في الماء الآجن في نهاية الكدر، وكالذي يحصل منه في مرآة يحاكيه على ما هو عليه، فظهور العاكس كخيط ينظم لآلئ العكوس المتفنّنة ويربطها ويجمع شتاتها ويتصالح الأضداد برباطها، بخلاف ما إذا كنت محتجباً عن العاكس ووقع نظرك أوّلاً على العكوس المتخالفة بما هي متخالفة.[1]

١. الأسفار: ١/ ٧٢ قسم الهامش.

النظرية الرابعة: نظرية العرفاء

وهذه النظرية تتبنّى وحدة الوجود والموجود وانّه ليس في دار الوجود إلاّ هو وليس للعالم وجود إلاّ في عالم الخيال، وهذا هو المنقول عن محيي الدين ابن عربي صاحب الفصوص وشارحه فهو يذكر في خطبته.

الحمدلله الذي خلق الأشياء وهو عينها.(١)

وهذه النظرية تضاد نظرية العلّية والمعلولية والخالقية والمخلوقية والوحدة والكثرة، وهو على طرف النقيض ممّا جاء في الكتاب والسنّة و ما عليه البراهين الفلسفية، فلو كان هناك حسن الظن بالقائل، فلابدّ من تأويله بأن يعد العالم من تجليات الخالق وشؤونه وقيامه به كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي.

وبهذا المعنى الصحيح يفسر قوله سبحانه: ﴿ هُوَ الأوّلُ وَالآخرُ وَالظّاهرُ وَالباطنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيم﴾.(٢)

وقوله: ﴿ وَهُوَ الَّذي فِي السَّماءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرض إِلَه﴾ .(٣)

وقال عليعليه السلام: «[انّه] مع كلّ شيءٍ لا بمُقارَنَة وغيرُ كلِّ شيءٍ لا بمزايلة».(٤)

---

١. شرح الفصوص: المقدّمة.

٢. الحديد:٣.

٣. الزخرف:٨٤.

٤. نهج البلاغة: الخطبة١.

وقد نقل عنه قوله ﷺ: «ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله وبعده ومعه».

كما نقل عنه ﷺ: «داخل في الأشياء لا بالممازجة، وخارج عنها لا بالمباينة».

فلا بأس بنا أن نستشهد بشعر بعض العرفاء باللغة الفارسية:

محقق را كه وحدت در شهود است
نخستين نظره بر نور وجود است
دلى كز معرفت نور و صفا ديد
به هر چيزى كه ديد اوّل خدا ديد
همه عالم ز نور اوست پيدا
كجا او گردد از عالم هويدا
زهى نادان كه آن خورشيد تابان
به نور شمع جويد در بيابان

إلى هنا تمّ بيان النظريات الأربع في الوجود وإليك الإشارة إلى رؤوسها:

١. الوجود حقائق متباينة بتمام الذوات.
٢. الوجود حقيقة واحدة مشككة.[١]
٣. الوجود واحد شخصي والماهيات منتسبة إليه.

---

١. فهو في نفس الوحدة كثير أيضاً، وحدته من حيث الحقيقة وكثرته من حيث المراتب.

٤. الوجود واحد شخصي وما سواه ليس له حقيقة.

بقيت هنا نظريتان أُخريتان وهما:

١. نظرية الحصص في الوجود

ذهب بعض المتكلّمين إلى أنّه ليس للوجود أفراد حقيقة لا متخالفة بالذات ولا بالمراتب الكمالية سوى الحصص التي هي مفهوم الوجود المطلق المتفاوت عندهم بمجرّد عارض الإضافة إلى ماهية. فالوجود عندهم اعتباري والحصص ذهنية كبياض هذا الثلج، وذلك في الخارج حيث إنّها متماثلة متفقة في اللوازم والافراد.

وبما انّ هذه النظرية سخيفة لم يجد المتأخرون محيصاً عن تأويلها بتنزيل جميع ما قالوا في المفهوم على الحقيقة بأن يكون مرادهم بالوجود مفهوماً واحداً، كون حقيقته واحدة كما في ذلك المذهب المنسوب إلى أذواق المتألّهين. ومراده بحصصه التجليات التي لا تستلزم تكثراً في المتجلي إلاّ في النسب.

٢. نظرية التشكيك في المظاهر

وهذه النظرية تتبنّى انّ الوجود واحد شخصي والتشكيك في مظاهره مقابل قول الفهلويين انّ التشكيك في مراتبه.

وبما انّ تفسير هذه النظرية رهن ذوق عرفاني شامخ نتركها لأهلها ونجعجع بالقلم عن الإفاضة.

الخطوط العريضة لفلسفة صدر المتألّهين

نستعرض في هذا الفصل الخطوط العريضة لفلسفة صدر المتالّهين حتّى يقف القارئ على أُصول الحكمة المتعالية ـ وراء ما مرّ من المسألتين :

١. أصالة الوجود

٢. التشكيك في الوجود

وما يتـرائى للقارئ من التكرار للمسـألتين إنّما هو لغـاية بيان الأُصول جميعاً في مكان واحد.

الخطوط العريضة لفلسفته

إنّ الأُصول التي صاغ عليها فلسفته والتي أوجدت تحوّلاً جذرياً في عالم الفلسفة الإسلامية تمخّضت عنها نتائج باهرة في حقل العقائد هي عبارة عن:

الأصل الأوّل: أصالة الوجود

لقد اختلف المشاء والإشراق فيما هو الأصيل والمجعول، فذهب المشاء إلى أنّ المجعول هو الوجود، وذهب الإشراق إلى أنّ المجعول هو الماهية، وبذلك ظهر هنا مذهبان فيما هو الأصيل في الجعل بعد اتفاقهم على أنّ واجب الوجود وجود بحت لا ماهية له، وكان النزاع على قدم وساق بين الطائفتين حتى ظهر صدر المتألّهين على ساحة الفلسفة فطرح المسألة وأقام عليها براهين دامغة أزاحت الشكوك عن وجهها، فعاد القولان قولاً واحداً.

وممّا يدل على أنّ المشاء وفي طليعتهم شيخ المشائين أعني ابن سينا كانوا من دعاة القول بأصالة الوجود، ما ذكره الشيخ عند البحث عن نفي الماهية عن الواجب تبارك وتعالى حيث قال:

والذي يجب وجوده لغيره دائماً فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة، لأنّ الذي له باعتبار ذاته، غير الذي له من غيره، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود، فلذلك لا شيء غير واجب الوجود بعريّ عن ملابسته ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد، وغيره زوج تركيبي. [١]

وهذه العبارة صريحة في أنّ ما يفاض من الواجب هو الوجود وأنّ ملاك المعلومية والحاجة إلى العلّة هو الماهية التي تتساوى إليها نسبة الوجود والعدم.

وليس الشيخ وحيداً في هذه العقيدة بل المحقّق الطوسي أيضاً يدعم تلك النظرية لما قال:

«إذا صدر عن المبدأ الأوّل شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأوّل بالضرورة ومفهوم كونه صادراً عن الأوّل غير مفهوم كونه ذا هويةٍ ما، فإذن هاهنا أمران معقولان: أحدهما الأمر الصادر عن الأوّل وهو المسمى بالوجود، الثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمّىٰ بالماهية. [٢]

كما أنّ تلميذ الشيخ أعني بهمنيار في كتابه «التحصيل» حسب ما ينقله صدر المتألّهين عنه حيث يقول:

---

١. الشفاء، بحث نفي الماهية عن الواجب، ص ٣٠٥ والطبعة الجديدة ص ٦٠ تحقيق الأُستاذ «حسن زاده» ولاحظ الأسفار: ١/ ١٤.

٢. شرح الإشارات: ٣/ ٢٤٥.

الوجود حقيقته أنّه في الأعيان وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته.[١]

ولم نجد حكيماً يذبّ عن أصالة الماهية سوى أُستاذ صدر المتألّهين، المحقّق الداماد حيث قوّىٰ نظرية شيخ الإشراق في أصالة الماهية.

نعم كان صدر المتألّهين متأثّراً بأفكار أُستاذه لكنّه رجع عنه كما قال: «إنّي كنت شديد الذبّ عنهم في اعتبارية الوجود وتأصّل الماهيات، حتى هداني الله وانكشف لي انكشافاً أنّ الأمر على خلاف ذلك، وهو أنّ الوجودات هي الحقائق المتأصّلة الواقعة في العين، وأنّ الماهيات المعبّر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود.[٢]

ويترتّب على هذا الأصل أُمور:

١. توحيد الصفات

اتّفق أهل الحقّ علىٰ أنّ صفات الواجب متباينة مفهوماً، متّحدة حقيقة مع الذات، كما أنّ كلّ واحدة منها متّفقة مع الأُخرى كذلك، وقالوا: القادر والعالم والحيّ والمريد متغايرات مفهوماً متّحدات وجوداً

١. الأسفار:١/ ٣٩.

٢. الأسفار:١/ ٤٩.

ومصداقاً.

وهذا يترتّب على القول بأصالة الوجود، وذلك لأنّ الوجود مدار الوحدة والماهيات مثار الكثرة، إذ يمتنع أن يكون مفهوم العالم أو القادر عين الذات أو متّحداً مع مفهوم القادر.

٢. توحيد الأفعال

قد أثبت البرهان على أنّه لا يصدر من الواحد إلاّ الواحد، فالله سبحانه هو الواحد لا يصدر منه إلاّ واحد، هذا من جانب.

ومن جانب آخر أنّ الموجودات الإمكانية متكثّرات ومتخالفات فكيف يمكن صدور المختلف من الواحد من جميع الجهات، ولا تحلّ العقدة إلاّ بالقول بأصالة الوجود، فالصادر هو الوجود المنبسط القائم بالذات قيام المعنى الحرفي بالاسمي، وإنّما جاء الاختلاف من جانب القوابل والماهيات.

٣. صحّة الحمل في القضايا

إنّ صحّة المحمول على الموضوع وادّعاء الهوهوية لا يتمّ إلاّبأصالة الوجود ويمتنع على القول بالماهية، وقد بيّنه صدر المتألّهين في المشاعر وقال: لو كانت موجودية الأشياء بنفس ماهيّاتها لا بأمر آخر، لامتنع حمل بعضها على بعض والحكم بشيء منها علىٰ شيء، كقولنا:

زيد حيوان والإنسان ماشٍ، فإنّ الحمل يقتضي الاتّحاد في الخارج والمغايرة في الذهن. فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهية، لم تكن جهة الاتّحاد مخالفة لجهة المغايرة. واللازم باطل. (١)

***

الأصل الثاني: اشتراك الوجود

هذا الأصل يبتني على أمرين:

الأوّل: وحدة مفهوم الوجود وأنّه موضوع بالاشتراك المعنوي على حدّ سواء في الواجب والممكن، وهو صادق عليها بوضع واحد وهذا ما يعبّر عنه بوحدة الوجود مفهوماً وأنّه مشترك معنويّ موضوع لمعنىً جامع بين جميع المصاديق، وقد استدلّ عليه صدر المتألّهين بقوله: البديهة حاكمة بأنّ المعنى الواحد لا يمكن أن تكون حيثية الاتّصاف ومناط الحكم به ذوات متخالفة من حيث تخالفها من غير جهة جامعة فيها. (٢)

الثاني: وحدة الوجود حقيقة، وهو أنّ الوجود في عامة مراتبه حقيقة واحدة تختلف بالشدّة والضعف على وجه تكون الشدة عين الوجود والضعف حدّاً له، وعلى ذلك فحقيقة الوجود عبارة عن طرد

---

١. المشاعر: ١٢.

٢. الأسفار: ٦/ ٦٢، ١/ ٦٩ـ٧٠.

العدم وهو متحقّق في عامة المراتب من العلّة والمعلول، والواجب والممكن.

أمّا الأمر الأوّل فالمخالف فيها قليل وإنّما الاختلاف في الأمر الثاني، فالمشاؤون علىٰ أنّ الوجود حقائق متباينة ليس بين المراتب أيّة جهة اشتراك، وأنّ الواجب والممكن والوجود والعرض كالأجناس العالية حقائق متباينة يمتاز كلّ عن الآخر بتمام الذات لا بالفصول. والذي دعاهم إلىٰ تلك النظرية هو أنّ الواجب علّة للممكن، والجوهر علّة للعرض، على وجه لو كان الوجود حقيقة واحدة فلا وجه لأن يكون بعض الوجود علّة للبعض الآخر.

وأمّا الإشراقيون فقد ذهبوا إلى أنّ الوجود حقيقة واحدة في عامة المراتب وأنّ كلّ مرتبة تتمايز عن الأُخرى بالكمال والنقص، وليس الكمال إلاّ نفس الوجود كما أنّ النقص حدّ الوجود، وليس داخلاً فيه وبذلك صحّحوا ملاك العلّية وأنّ القوي علّة للضعيف، لكن لا بمعنى أنّ الشدّة مقوّمة لحقيقة الوجود حتّى لا يكون الضعيف لأجل ضعفه من مصاديق الوجود، ولا الضعف مقوّماً له حتى يخرج الشديد عن تحت الوجود بل الشدّة مقوّمة للمرتبة لا للحقيقة.

وقد استدلّوا علىٰ وحدة الحقيقة بما سبق في الأمر الأوّل من هذا الأصل من وحدة مفهوم الوجود واشتراكه المعنوي، إذ لو كان الوجود حقائق متباينة لا جهة اشتراك بينها لامتنع انتزاع مفهوم واحد من

حقائق متباينة، وإليه يشير الحكيم السبزواري بقوله:

لأنّ معنى واحداً لا ينتزع مما لها توحد ما لم يقع

و هذان الأصلان لهما الدور الكبير في تحوّل الفلسفة، ويترتّب على الأصل الثاني الأمر التالي:

توحيد الذات ونفي تعدّد الواجب

إنّ توحيد ذاته سبحانه ونفي تعدّد الواجب من المسائل المهمّة في الحكمة الإلهية، وقد استدلّوا عليه بقولهم: لو كان الواجب متعدّداً يلزم أن يكون بينهما وجه اشتراك ووجه امتياز، وعندئذٍ فما به الاشتراك في كلّ واحد غير ما به الإمتياز فيلزم التركيب وهو آية الحاجة. هذا هو أساس الاستدلال وقد اعتمد عليه الحكماء الإلهيون إلى القرن السابع حتّى ظهرت شبهة ابن كمونة [1] وحاصل شبهته:

لماذا لا يجوز أن تكون هناك هويّتان بسيطتان متباينتا الذات ليس بينهما قدر اشتراك حتى يحتاج إلى ما به الامتياز، ويكون صدق الوجود عليهما عرضياً كصدق العرض على الأجناس التسعة العرضية؟

وحلّ الشبهة واضح على القول بالوحدة المفهومية والحقيقية

---

١. هو سعد بن منصور البغدادي الملقّب بعزّ الدولة المعروف بابن كمونة، توفّي عام ٦٨٣ هـ أو ٦٩٠هـ.

للوجود، وهو أنّه لا شكّ أنّ مفهوماً واحداً باسم الوجود ينتزع من كلا الواجبين من حاق ذاتهما، فافتراض هويّتين بسيطتين متباينتي الذات ليس بينهما أيّ وجه اشتراك، لا يجتمع مع وحدة المفهوم، لما سبق من أنّه يمتنع انتزاع مفهوم واحد من أمرين متباينين، وإلى الشبهة والدفاع يشير الحكيم السبزواري ويقول:

هويّتان بتمام الذات قد
خالفتا لابن الكمونة استند
و ارفع بأن طبيعة ما انتزعت
ممّا تخالفت بما تخالفت

الأصل الثالث: اتّحاد جوهر العاقل والمعقول

إنّ اتّحاد العاقل والمعقول من المسائل الغامضة، وقد حقّقها صدر المتألّهين وأقام براهينها، وأوضحها بما يلي:

١ . انّ نسبة الصور المعقولة بالذات إلى النفس كنسبة الصور الجسمية بالنسبة إلى المادة، فكما أنّ الثانية محصّلة لها ومخرجة لها من النقص إلى الكمال، فهكذا الصور المعقولة محصّلة للنفس الإنسانية، فإنّ العقل الهيولاني مادة المعقولات، وهي صور لها، ويقول في هذا الصدد: وليس وجود الصور الإدراكية عقلية كانت أو حسية للجوهر المدرك

كحصول الدار والأموال والأولاد لصاحب الدار والمال والولد، فإنّ شيئاً من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولاً لذات الشيء لدى ذات أُخرى بل إنّما ذلك حصول إضافة لها فقط، نعم حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها وتصير ذاتاً متحصّلة أُخرىٰ يشبه هذا الحصول الإدراكي، فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعيّنة بالفعل إلاّ بالصور، وليس لحوق الصور بها، لحوقَ موجود بموجود بالانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر بل بأن [١] يتحوّل المادة من مرتبة النقص في نفسها إلى مرتبة الكمال، فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوّة، وليس لحوق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوّة خيالية بالفعل عقلاً [و]بالقوة، كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا، أو كلحوق عرض لمعروض جوهري مستغنى القوام في وجوده عن ذلك العرض، إذ ليس الحاصل في تلك الحصولات إلاّ وجود إضافات لا يستكمل بها شيء وحصول الصورة الإدراكية للجوهر الدرّاك أقوىٰ في التحصيل والتكميل له من الصور الطبيعية في تحصيل المادّة وتنويعها. [٢]

نعم قد أقام صدر المتألّهين برهاناً آخر يُدعى برهان «التضايف» قائلاً بأنّ العاقل والمعقول متضايفان والمتضايفان متكافئان قوّة وفعلاً،

---

١. كذا في المصدر والظاهر زيادة «بان».

٢. الأسفار:٣/ ٣١٩ـ ٣٢١ ولاحظ الأسفار: ٢٧٧، الطبعة الحجرية.

ولكن البرهان عقيم لأنّ التضايف لا يثبت إلاّ وجودهما في مرتبة واحدة وأمّا كون أحدهما نفس الآخر كما هو المطلوب، فلا. [١]

يقول الحكيم السبزواري: وأمّا مسلك التضايف الذي سلكه صدر المتألّهين في المشاعر وغيره لإثبات هذا المطلب، فغير تام لما ذكرنا في تعاليق الأسفار.

الأصل الرابع: بسيط الحقيقة كلّ الأشياء

واعلم أنّ كونه سبحانه عالماً بالأشياء بعد الإيجاد، أمر لا سترة فيه فإنّ نفس الأشياء فعله وفي الوقت نفسه علمه، كالصور الذهنية للنفس فإنّها فعلها وفي الوقت نفسه علمها الفعلي.

إنّما الكلام في إثبات علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد فذهب المشاء إلى أنّ علمه سبحانه بها من قبيل الصور المرتسمة في ذاته الحاكية عن الأشياء، ومن الواضح أنّ القول بالصور المرتسمة ـ مع أنّها لا تخلو من اشكالات ـ لا تثبت علمه سبحانه بها في مقام الذات، بل أقصاه إثباته دون الذات، ولأجل ذلك حاول حكيمنا المؤسّس إثبات علمه سبحانه بها في مقام الذات بحيث تكون الذات كاشفة عمّا وراءها من الأشياء، وإثبات مثل هذا العلم مشكل جدّاً ولذلك يصفه بقوله:

---

١. لاحظ المشاعر، المشعر السابع في أنّه تعالى يعقل ذاته و يعقل الأشياء كلّها من ذاته، ص ٥٠؛ ولاحظ شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص٣٣.

واعلم أنّ كـون ذاته عقـلاً بسيطاً هـو كلّ الأشيـاء، حقّ لطيـف غامـض، ولكن لغموضـه لم يتيسّر لأحد مـن فلاسفة الإسـلام وغيرهم ـ حتى الشيخ الرئيـس ـ تحصيله و إتقانه على ما هـو عليه، إذ تحصيل مثله لا يمكن إلاّ بقوّة المكاشفة مع قوّة البحـث الشديد، والباحث إذا لم يكن لـه ذوق تام وكشـف صحيـح، لم يمكنه الـوصـول إلى مـلاحظة أحـوال الحقائق الوجودية، وأكثر هؤلاء القوم، مدار بحثهم وتفتيشهم على أحكام المفهومات الكلية وهي موضوعات علومهم دون الأنّيات الوجودية، ولهذا إذا وصلت نوبة بحثهم إلى مثل هـذا المقام ظهر منهم القصور والتلجلج والمجمج في الكلام، فيرد عليـه الاعتراض فيما ذكروه من أنّه كيـف يكون شيء واحـد بسيـط غـايـة الـوحدة، والبسـاطـة صـورة علميـة لأشيـاء مختلفة؟ (١)

ثمّ إنّه أثبت القاعدة المشهورة وهي «أنّ بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها» بعد بيان مقدمات وأصل، و إليك بيان لبّها:

إنّ كلّما تحقّـق شيء مـن الكمالات الـوجـوديـة في مـوجـود من الموجودات فـلابدّ أن يـوجد أصـل ذلك الكمال في علّتـه على وجه أعلى وأكمل، وهـذا ممّا يفهم مـن كلام «معلّـم المشائين» في كثير من مـواضع كتابه في الربوبيات المسمّى «باثولوجيا» ويعضده البرهان ويوافقه الذوق

---

١. الأسفار:٦/ ٢٣٩، الفصل التاسع في حلّ مذهب القائلين بأنّ علمه تعالى بما سواه علم واحد إجمالي.

السليم والـوجدان، فإنّ الجهـات الوجـودية للمعلول كلّهـا مستندة إلىٰ علّتـه الموجدة، وهكـذا إلىٰ علّة العلـل ففيه جميـع الخيرات كلّها ولكـن سلبت عنها القصورات والنقائص والأعدام الـلازمة للمعلولية بحسب مراتب نزولها. (١)

ثمّ قال: فإذا تمهّدت هذه الأُصول فنقول:

الـواجب تعـالى هو المبـدأ الفيّاض لجميـع الحقائق والماهيـات، فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطتـه وأحديته كلّ الأشياء، ونحن قد أقمنا البرهـان في مباحث العقـل والمعقول علىٰ أنّ البسيط الحقيقـي من الوجود يجب أن يكون كلّ الأشياء. وإن أردت الاطّلاع علىٰ ذلك البرهان فارجع إلى هناك . فإذن لمّا كان وجوده تعالى وجودَ كلّ الأشياء فمن عقل ذلك الـوجود عقل جميع الأشيـاء، وذلك الوجـود هو بعينه عقل لـذاته وعاقل، فواجب الوجود عاقل لذاتـه بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، وعقلـه لذاتـه مقدّم على وجود جميـع ما سـواه. فعقله لجميـع ما سواه، سـابق علىٰ جميع مـا سواه فثبـت: أنّ علمه تعالى بجميـع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجـود ما عداه سواء كانت صوراً عقلية قائمة بذاته، أو خارجـة منفصلة عنها، فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بـوجـه والإجمالي بوجـه، وذلـك لأنّ المعلـومات على كثـرتها وتفصيلهـا بحسب المعنـى موجودة بـوجود واحـد بسيط، ففي هـذا المشهد الإلهي

---

١. الأسفار: ٦/ ٢٦٩.

والمجلى الأزلي ينكشف وينجلي الكلّ من حيث لا كثـرة فيها، فهو الكلّ في وحدة.[١]

الأصل الخامس: الحركة الجوهرية

اتّفقـت كلمة الفـلاسفة علىٰ وقـوع الحركـة في الأعراض الأربعـة (الكيف ـ الكـمّ ـ الوضع ــ الأين) واختلفوا في إمكان وقـوعها في غيرها من الأعراض.

ولتوضيح الحركة في هذه المقولات الأربـع نقول: إنّ حركة الماء من البرودة إلى السخونة حركـة في الكيف، وحركة الرحىٰ علىٰ مـدارها حركة في الوضع، ونمو الشجرة من حيث الحجم أي تعاظمها من حيث الطول والعرض حركة الكم وحركة السيارة من مكان إلىٰ آخر حركة في الأين.

ثمّ إنّهم لم يجوّزوا الحركة في الجوهر كما لم يجوّزوا الحركةفي الأعراض غير الأربعة. لكن حكيمنـا المؤسّس كشف عن وجـود الحركة في الجوهر وبيّن تعـدّي التغيّر من سطـوح الطبيعة إلىٰ أعماقهـا، ومن ظـواهرهـا إلى بواطنها، وقد احتلّت هذه المسألـة مكان الصدارة في الفلسفة الإسلامية، وأقام علىٰ مدعاه براهين دقيقة وأزاح عمّا في طريقها من الإشكالات.

أمّا الثاني فنحيله إلى محلّه وإنّما المهم بيان براهين الحركة في الجوهر فنقول:

---

١. الأسفار:٦/ ٢٧١.

البرهان الأوّل

إنّ وجود الحركة في العرض لا ينفكّ عن الحركة في الجوهر، أي أنّ حركة الجسم وتكامله التدريجي في الأوصاف، خير دليل علىٰ حركته وتكامله وتدرّجه من حيث الذات والجوهر.

وبعبارة أُخرى: إنّ الشيء الذي يتحرّك في ناحية الكيف أو الكم، تلازمه حركة أعمق ممّا نشاهده في سطوح الجسم وظواهره، وهي الحركة في الذات والجوهر.[1]

البرهان الثاني

إنّ البرهان الثاني يهدف إلىٰ أنّ الزمان داخل في جوهر الأشياء ومنتزع من حاقّها وما هذا حاله لا يمكن أن يكون جامداً في طبيعته، بل سيّالاً في ذاته. وبما أنّ لهذا البرهان قيمة علمية كبيرة حيث كشف حكيمنا المؤسّس دخول الزمان في جوهر الأشياء وأنّه البعد الرابع للطبيعة، كان من الأفضل أن نشرحه فنقول:

لا شكّ في أنّ البعد الزماني من الأُمور الواقعية التي يلمسها كلّ إنسان، فلا يمكن مثلاً إنكار البعد الزماني بين السيّد المسيح ﷺ ونبيّنا ﷺ وتقدّم الأوّل وتأخّر الثاني.

---

١. لاحظ تفصيل البرهان في كتاب «الله خالق الكون»: ٥٣٠ـ٥٣٦.

والبعد الزمـاني لا ينكره إلاّ من أنكر العالم مـن الأساس ونحن في فسحة عن مناقشته وجداله.

غير أنّ كلّ من اعترف بأنّ للزمان واقعيـة وجد نفسه أمام السؤال التالي: ما هو حقيقة الزمان وأين مبدؤه ومنشؤه؟

هل يكفي أن يقال: إنّ وصف الأشياء والظواهر بالتقدّم والتأخّر، إنّما هو لانطباق أحدهـا مع طلوع الشمس والآخر مع غـروبها، أو بوقوع أحدها في أوّل الشهر، والآخر في نهايته؟

إنّ هـذه الإجابـة ــ رغم صحّتهـا في نفسها ــ وإن كـانت تُقنـع العـامي، ولكنّهـا لا تقنـع الفيلسوف المتحـرّي للحقيقـة، لأنّه سيسـأل أيضاً: ويقول بماذا نَصِفُ طلوع الشمس بالتقدّم وغروبها بالتأخّر، وما هو الملاك لهذا الوصف؟

ولو أُجيب بأنّ هنـاك ملاكاً آخر لوصف طلـوع الشمس بالتقدّم، والغروب بالتأخّر لنُقل السؤال إلىٰ ذلك الملاك أيضاً، وهكذا.

ولهذا لجأت الفلاسفـة ـ لحلّ هـذا الإشكال ــ إلى القول بـأنّ ثمّة بعداً مستقـلاً مستمرّاً وسيـالاً جاريـاً توصـف أجزاؤه بـالتقدّم والتـأخّر اتّصافاً ذاتيـاً، أي ليس التقدّم والتأخّر صفة عـارضة له بل هويّتـه هويّة مستقلّة وعين التقدّم والتأخّر وهو لا يرتبـط بالكائنات والظواهر المادّية، إلاّ من حيـث كونها وعـاءً لهذه الكائنـات والظواهـر المادّية، وليـس هذا البعد إلاّ الزمان.

نعم إذا قيست الكائنات والظواهر المادّية إلىٰ هذا البعد والوجود المستقلّ وصفت تلك الأشياء بالتقدّم والتأخّر.

وعلى ذلك فليس في ذات الكائنات المادّية أيّ تقدّم أو تأخّر، أي ليست الكائنات المادية متقدّمة أو متأخّرة بالذات، بل قد استعارت وصف التقدّم والتأخّر من الزمان، لأجل وقوعها في هذا الظرف أو ذاك، بحيث لو حذفنا الزمان من صفحة الوجود لما وصفت تلك الكائنات المادية بالتقدّم والتأخّر.

وهذا القول (أي وجود بعد مستقلّ، هويته نفس السيلان والجريان، وذاته عين التقدّم والتأخّر وهو في حدّ نفسه وعاء للكائنات المادّية فهي واقعة فيه وقوع المظروف في الظرف) وإن أجاب عن السؤال المطروح حول ملاك وصف بعض الكائنات بالتقدّم، والبعض الآخر بالتأخّر، إلاّ أنّه ليس بمرضيّ عند الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي» الذي تعرّض له بالنقد بالبيان التالي:

إنّ محصّل هذا القول هو: أنّ الزمان شيء والكائنات شيء آخر، وليس الزمان داخلاً في جوهر الموجودات المادّية، واقعاً في حقيقتها، وإنّما هو وعاء يقع العالم فيه، فبما أنّ لأجزاء ذلك البعد تقدّماً وتأخّراً بالذّات وصفت الكائنات التي تقع في ذلك الظرف بذلك الوصف استعارة ومجازاً، وعندئذٍ يُطرح السؤال التالي:

لو كانت طبيعة الكائنات المادّية منزّهة بالذات عن الزمان،

وعاريـة عنه بحسب ذاتها، استحال وصفهـا بالتقدّم والتأخّـر علىٰ وجه الحقيقة، إذ علىٰ هـذا يكون ذلـك البعد السيّال المتقـدّم بعضه والمتـأخّر بعضه الآخر، خارجاً عن جوهر الكائنات وذات هذا الكون، ويكون أمراً عرضيـاً لا يتجاوز عن كونـه وعاءً وظرفـاً للكون والكائنات، وعنـد ذلك فكيف يصـحّ وصف تلـك الكائنات بـأنّها متقدّمـة أو متأخّـرة حقيقة، والحال أنّ المتقدّم والمتأخّر ـ في الحقيقة ـ هـو وعاء هذه الكائنات وظرف هذا الكون؟

أو ليست نسبـة هذا الأمر واسناده إلى الظـواهر المادية ــ على هذا القول ــ نسبة خـاطئة واسناداً مجازيـاً غير حقيقي، مـع أنّ ما نجـده هو خلاف هذا فإنّنا عنـدما نصف كائناً بالتقدّم وآخر بـالتأخّر ونسند إليهما هذيـن الوصفين، نفعل ذلـك علىٰ وجه الحقيقة لا المجـاز، أي أنّنا نعتبر التقدّم والتأخّر صفة لنفس الظاهرة حقيقة.

إنّ قولهم بأنّ التقدّم والتأخّر خارجان عن حقيقة الكائنات المادّية غير أنّها يسند إليها التقدّم والتأخّر بالمجاز والعناية، يشبه وصف الجسم الذي لا يقبـل الحرارة بأنّه حارّ حقيقـة، أو الذي لا يقبل الاحتراق بـأنّه محترق بالحقيقة.

فلو كـانت الكـائنات المـادّية قارّة فـي حقيقة ذاتهـا، ثابتـة في صميم طبيعتهـا، استحال أن توصـف بالـلاّ قرار واللاّ ثبـات، والتقدّم والتأخّر إلاّ بـالمجاز والعناية، ويكـون وصفها من قبيل الـوصف بحال

المتعلّق. [١]

ولكن اتّصافها بالتقدّم والتأخّر، والتصرّم والانقضاء، والمضيّ والاستقبال، على الحقيقة، خير دليل على أنّ لهذا الوصف منشأ في ذات الجسم وطبيعته، وحقيقة جوهره.

ولأجل ذلك نرى أنّ الموجودات الخارجة عن أُفق الزمان (كالمجرّدات) لا تقع في نطاق الزمان ولا توصف به ولا توصف بالتقدّم والتأخّر[٢] أي لا تكون ضمن الزمان ولا معه بل هي خارجة عنه غير موصوفة به، ونسبتها إلى الزمان المتقدّم والمتأخر سواء.

وهذا بخلاف الكائنات المادّية فإنّ نسبتها إلى الزمان ليست على نحو واحد، ففيها المتقدّمات وفيها المتأخّرات على وجه الحقيقة لا المجاز.

ولأجل ذلك يجب أن نقول: إنّ ملاك الوصف بالتقدّم والتأخّر، موجود في نفس هويّات الكائنات وطبائعها، وأنّ لها هوية سيالة متقدّمة ومتأخّرة.

وبعبارة أُخرى: إنّ مثل الكائنات المادية ونسبتها إلى الزمان مثل

---

١. مثل قولنا: زيد طويل ثوبه

٢. ويشبه ذلك القوانين الرياضية مثل ٢+٢=٤ فإنّ هذا الأمر نزيه عن الزمان و إن كان كلّ واحد من مصاديق هذه الأرقام أُموراً زمانية، ولكن تلك القاعدة الكلّية منزّهة عن الزمان مبرّأة من السيلان و هو أشبه شيء بالمجرّدات في عالم الأعيان غير المادية.

نسبتها إلى المكان، فكما أنّ البعد المكاني داخل في هوية الكائنات المادّية، بمعنى أنّ الجسم يمتدّ بذاته طولاً وعرضاً وعمقاً، فكذلك يوصف الجسم بالسيلان والجريان(وإن شئت قلت: بالزمان) بالذات.

فكما أنّ الشيء إذا لم يكن بذاته قابلاً للتحيّز استحال استعارة المكان له من الخارج، كذلك إذا لم يكن قابلاً للزمان بذاته، استحال أن نستعير له الزمان من الخارج أيضاً.

فهذا الوصف أدلّ دليل على أنّ العامل لهذا هو نفس طبيعة الجسم غير القارة، وأنّ سيلان الجسم وتدرّجه لاقراره، هو منبع تولّد الزمان وصفه به.

وبعبارة أوضح: إنّ وصف الجسم بالمكان كما أنّه دليل على كونه ذا أبعاد ثلاثة(الطول والعرض والعمق) بالذات، كذلك وصفه بالزمان علامة على أنّ للأجسام والكائنات المادية هذه بعداً رابعاً هو «الزمان».

فلو أنّ الفلاسفة أدخلوا الأبعاد الثلاثة في حقيقة الجسم معرّفين له بأنّه ما يكون له أبعاد ثلاثة، فإنّ نظرية الفيلسوف «الشيرازي» في الحركة الجوهرية تضيف إلى الجسم بعداً آخر هو البعد الزماني، فلابدّ من تعريفه بأنّ الجسم ما يكون ذا أبعاد أربعة: الطول والعرض والعمق والزمان بمعنى السيلان والجريان الذي هو عين التقدّم والتأخّر.

وبما أنّ حقيقة الجسم ذات تصرّم وسيلان، انتزع منه الزمان، ووصف بالتقدّم والتأخّر، وكان الزمان على هذا عجيناً بالجسم وجزءاً من

جوهره وبعداً رابعاً له إلى جانب الأبعاد الثلاثة الأُخرى.

فعلى هذا يجب أن يكون وجود الطبائع والكائنات كوجود نفس الزمان في السيلان والجريان، ولا يكون لوجودها قرار وثبات، بل يكون قرارها وثباتها موتها وفناءها، كما أنّ قرار الزمان وثباته عين فنائه وموته.

وإليك نصّ عبارة هذا الفيلسوف القدير في هذا الصدد: «لا شبهة في أنّ كون الشيء واقعاً في الزمان وفي مقولة «متى» ـ سواء كان بالذات أو بالعرض ـ هو نحو وجوده، كما أنّ كون الشيء واقعاً في المكان وفي مقولة «أين» ـ سواء كان ذلك الوقوع بالذات أو بالعرض ـ هو نحو وجوده.

فإنّ العقل المستقيم يحكم بأنّ شيئاً من الأشياء الزمانية أو المكانية يمتنع بحسب وجوده العيني وهويته الشخصية أن ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود، بحيث لا يختلف عليه الأوقات، ولا يتفاوت بالنسبة إليه الأمكنة ومن جوّز ذلك فقد كابر مقتضى عقله، وعاند ظاهرُه باطنَه ولسانُه ضميرَه.

فإذن كون الجسم بحيث يتغيّر وتتبدّل عليه الأوقات ويتجدّد له المضي والحال والاستقبال ممّا يجب أن يكون لأمر صوري داخل في قوام وجوده في ذاته، حتى يكون في مرتبة قابليته لهذه التجدّدات، غير متحصّلة الوجود في نفس الأمر إلاّ بصورة التغيّر والتجدّد». [1]

١. الأسفار: ٧/ ٢٩٠ـ٢٩١.

ويقول أيضاً:

«إنّ الزمان عند القوم ذا هوية متفاوتة في التقدّم والتأخّر، والسبق واللحوق والمضي والاستقبال، ولكن الطبيعة عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت إلاّ أنّ هذه هويّة جوهرية والزمان عرض.

والحقّ أنّ الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما ذكرناه بالذات، لا الزمان، لأنّ الزمان عرض عندهم، ووجوده تابع لوجود ما يتقدّر به، [لكنّ] الزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجدّدة بذاتها من جهة تقدّمها وتأخّرها الذاتيّين كما أنّ الجسم التعليمي مقدار الطبيعة من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة، فللطبيعة امتدادان ولها مقداران أحدهما: تدريجيّ زمانيّ يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدّم ومتأخّر زمانيّين، والآخر: دفعيّ مكانيّ يقبل الانقسام إلى متقدّم ومتأخّر مكانيّين». [1]

انظر أيّها القارئ الكريم إلى هذه النظريّة التي وصل إليها الحكيم والفيلسوف الكبير الشيرازي قبل أربعة قرون حيث صرّح بأنّ الأجسام (أو ما سماها بالطبائع الجرمية) ذات أربعة أبعاد: الطول والعرض والعمق والزمان، قبل أن يقف عليه أقطاب علماء الطبيعة في هذا العصر.

وعلى ذلك تصير النتيجة ــ بناءً على هذا البرهان ــ أنّ وجود الأجسام كالزمان الذي له وجود سيّال، غير قار الذات حتى لحظة

---

١. الأسفار: ٣/ ١٣٩ـ ١٤٠.

واحدة، بـل و يكون قراره : فنـاءه، وسكونـه: انعدامه، وعلى هـذا تكون الكائنـات المادّية سيّالة غير قـارة يجري وجودها، ويتدرّج ــ على غرار جـريان الـزمان وسيلانه ــ و ما ذلـك إلاّ لأجل كـون الطبيعة عجينـة بالزمان، ولكون الزمان داخلاً في هويّتها، فلا يمكن أن يختلفا في الحكـم.

ثـمّ إنّ حكيمنا المؤسّس خرج عن البحث بنتائج باهرة:

الأُولى: الزمان وليد حركة المادّة وسيلانها.

الثانية: الزمان مقدار حركة المادة.

الثالثة: حدوث العالم المادّي.

الرابعة: الحركة بحاجة إلى محرّك.

الخامسة: الحركة تلازم الغاية.

وقد استوفينا البحث في هذه الغايات في بعض محاضراتنا.[1]

***

الأصل السادس: فعلية كلّ مركّب بصورته لا بمادته

قد ذكر ﷺ في إثبات المعاد الجسماني وأنّ المعـاد في الآخرة والبدن الدنيوي، أُصولاً عشرة نشير إلىٰ أصلين مهمّين هما دعامتان لما يرتئيه من إثبات المعاد الجسماني فقال، حول الأصل الأوّل:

---

١. انظر «الله خالق الكون»: ٥٤٣ـ٥٥٥.

إنّ كلّ مركب بصورته هوهو، لا بمادته فالسرير سرير بصورته لا بمادته، والسيف سيف بحدّته لا بحديده، والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده، و إنّما المادة حاملة قوّة الشيء و إمكانه، وموضوعه انفعالاته وحركاته حتى لو فرضت صورة المركب قائمة بلا مادة لكان الشيء بتمام حقيقته موجودة.

وبالجملة نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام، فالنقص يحتاج إلى التمام والتمام لا يحتاج إلى النقص وكذلك الفصل الأخير في الماهيات المركّبة من الأجناس والفصول كالناطق للإنسان، هو أصل الماهية النوعية، وسائر الفصول والأجناس من اللوازم غير المجعولة لهذا الأصل فقد يقع في تعريفه الحدّي و إنّما دخولها في الحدّ بما هو محدود. [1]

وقال في بيان الأصل الثاني: إنّ هوية البدن وتشخّصه إنّما يكونان بنفسه لا بجرمه، فزيد مثلاً زيد بنفسه لا بجسده، ولأجل ذلك يستمرّ وجوده وتشخّصه مادامت النفس باقية فيه و إن تبدّلت أجزاؤه وتحوّلت لوازمه من أينه وكمّه وكيفه ووضعه ومنتهاه كما في طول عمره، وكذا القياس لو تبدّلت صورته الطبيعة بصورة مثالية كما في المنام وفي عالم القبر والبرزخ إلى يوم البعث، أو بصورة أُخروية كما في الآخرة، فإنّ الهوية الإنسانية في جميع هذه التحوّلات والتقلّبات واحدة هي هي بعينها، لأنّها واقعة على سبيل الاتّصال الوحداني التدريجي، ولا عبرة بخصوصيات

١. الأسفار:٩/ ١٨٧.

جوهـرية وحدود وجـودية واقعة في طريـق هذه الحركة الجوهـرية، وإنّما العبرة بما يستمرّ ويبقىٰ وهي النفـس لأنّها الصورة التماميـة في الإنسان التي هي أصل هوّيته وذاته، ومجمـع ماهيته وحقيقته، ومنبع قواه وآلاته، ومبدأ أبعاضه وأعضائه وحافظهـا مادام الكون الطبيعي، ثمّ مبدّلها على التدريج بأعضاء روحانيـة، وهكذا إلىٰ أن تصير بسيطة عقلية إذا بلغت إلىٰ كمالها العقلي بتقدير ربّاني وجذبة إلهية.... [١]

ثمّ إنّه استنتـج من هذين الأصلين بضميمـة الأُصول الثمانية أنّ المعاد في الآخـرة، هو البدن الدنيـوي ويقول: إنّ المُعاد في المَعـاد مجموع النفس والبدن بعينها وشخصها وإنّ المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مبـاين له عنصرياً كان كما ذهب إليـه جمع من الإسلاميين، ومثالياً كما ذهب إليه الإشراقيون. [٢]

وعلىٰ هذيـن الأصلين تتعلّق النفـس بالبـدن المثالي أو الأُخـروي ويصدق عليه قوله سبحانه: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [٣].

لأنّ واقعية الإنسان بصورته لا بمادّته، بنفسه لا بمتعلّقه، فالنفس تحتاج إلى الجرم بغية اكتساب الكمالات.

---

١. الأسفار: ٩/ ١٩٠.

٢. المصدر نفسه: ٩/ ١٩٧.

٣. يس: ٧٩.

أقول: إنّ الحكيم المؤسّس إنّما اختار ما اختار من تعلّق النفس بالبدن المثالي أو البدن الأُخروي الّذي هو أكمل من المثالي ولكنّهما غير البدن العنصريّ الذي شهد الكتاب العزيز بعوده وبعثه، لأجل شبهتين طرأتا:

الشبهة الأُولىٰ: رجوع ما بالفعل إلى ما بالقوّة

إنّ تعلّق النفس بالبدن العنصري يستلزم رجوعها عن الفعل إلى القوّة، فكما أنّ النفس بعد الانتقال عن المرتبة المعدنية إلى النباتية أو الحيوانية لا ترجع وراءها وإنّما تأخذ بالتكامل من الحيوانية إلى الإنسانية، فإنّ النفس بالموت تنتقل من عالم المادّة إلى عالم التجرّد، ومن عالم العنصر إلى عالم القدس، فرجوعها إلى عالم المادة وتعلّقها بالبدن العنصري يستلزم رجوع ما بالفعل إلى ما بالقوّة.

وبعبارة أُخرى: تعلّقه بالبدن العنصري نحو انحطاط لها وتنزّل من درجة عالية إلى درجة دانية.

هذا وإنّ الشبهة مردودة بوجهين:

الأوّل: فلأنّ صدر المتألّهين قد صوّب ذلك في شرحه على الهداية الأثيرية قال: ثمّ اعلم، أنّ إعادة النفس إلىٰ بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا، مخلوق من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة متضافرة

لأصحاب العصمة والهداية غير قابلة للتأويل، كقوله تعالى: ﴿قالَ مَنْ يُحْيِ العِظامَ وَهِيَ رَمِيمٌ* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[١].

﴿فَإِذا هُمْ مِنَ الأَجْداثِ إِلىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾[٢].

﴿أَيَحْسَبُ الإِنسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ*بَلىٰ قادِرِينَ عَلىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنانَهُ﴾[٣] أمر ممكن غير مستحيل فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدين وإنكاره كفر مبين.[٤]

والثاني: إنّ خروج النفس من البدن بالموت لا يعني صيرورتها أمراً بالفعل ومجرّداً تامّاً غير قابل لتعلّقها بالمادة، وذلك لأنّ النفس وإن كانت في وحدتها كلّ القوىٰ ولكنّها في عالم العقل عقل، وفي عالم النفس نفس، وفي عالم المثال خيال، وفي عالم الحسّ حسّ، وعلى ذلك فهو لا ينقلب عمّا هو عليه ولا يخرج عمّا كان له من القوّة، فعلىٰ ذلك فالنفس تتعلّق بالبدن العنصري بما فيه من القوّة الموجودة في مرتبة الحسّ وتكون مدبّرة للبدن بما لها هذه الحقيقة.

هذا كما أنّ العقل الفعّال يدبّر ما دونه من العوالم المثالية

---

١. يس: ٧٨ـ٧٩

٢. يس: ٥١.

٣. القيامة: ٣ ـ ٤.

٤. شرح الهداية الأثيرية: ٣٨١، ط ١٣١٣هـ.ق.

والعنصرية ولا يستلزم تدبيرهما رجوع ما بالفعـل إلى ما بالقوّة حيث إنّ له تعلّقاً بهما تعلّقاً تدبيرياً، كذلـك النفس تدبّر البدن العنصري من دون أن تتنزل عن مقامها الشامخ.

الشبهة الثانية: شبهة التناسخ

وحاصـل هذه الشبهة أنّ عـود الروح إلى البدن العنصري نـوع من التناسخ، والتناسخ باطل لـوجوه، منها: لزوم تعلّق نفسين ببدن واحد كما في المقـام فإنّ البـدن المعاد مستحـقّ لتعلّق النفـس به مـن عالم الغيـب وواهب الصور وموجد النفوس، فالقابل كامل في القابلية كما أنّ الواهب كذلك في الإفاضة فتتعلّق به النفس بلا تريّث، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، تعود النفس المفارقة وتتعلّق بذلك البدن كما هو المفروض فيلزم تعلّق نفسين ببدن واحد.

يلاحظ عليه: بأنّ التنـاسخ بـاطل وله أقسـام قرّر في محلّـه، ولكن تعلّق النفس المفارقـة بنفس البدن الدنيوي ليس مـن أقسام التناسخ ولا يستلزم تعلّـق نفسين ببدن واحد، وذلـك أنّ إفاضـة النفس من الـواهب ليس علىٰ نحو الجبر وإنّما هو باختيار منه، فعدم إفاضة النفس على ذلك البدن لا ينافي كـونه جواداً مطلقاً وإنّما ينافي إذا لم تتعلّق بـه النفس أبداً، ويكفـي في ذلك تعلّـق النفس المفـارقة بـالبـدن حتّى يتهيّـأ للمثوبـات الأُخرويـة أو العقوبـات كذلك، والمادة الخارجيـة وإن كانـت تنتهي إلى

التجرد قهراً ــ إذا وقعت في صراط الحركة الجوهرية ــ فيلزم محذور تعلّق النفسين بالبدن الواحد، لكنّه فيما إذا كـان البدن حصيل الحركة ومخلوقاً بالتدريج لا ما إذا خلق دفعـة واحدة كما هو الحال في يوم البعث . قال سبحانه:﴿حَتّى إذا جاءَتهُمُ السّاعَةُ بَغْتَةً﴾. [١]

وبذلـك وقفت علىٰ أنّ الشبهتين ليستا علىٰ نحـو يجرّ الحكيم إلى التصرّف في الآيات الصريحة والـروايات القطعيـة وإجماع المسلمين على المعـاد العنصري، ولكن بما أنّ البـدن الأُخروي والحيـاة الأُخـروية حيـاة لطيفة فلا يلزم من القول بالمعـاد العنصري رجوع الإنسان إلى الدنيا بعد مفارقتهـا، وذلك لأنّ الحياة الأُخـروية وإن كـانت عنصرية لكنّهـا حياة رفيعة لا تنافي حكمته سبحانه.

هـذه هي الأُصـول المهمّـة التي أسسهـا صـدر المتألّهين وهنـاك أُصول أُخرى نشير إلى عناوينها:

الأصل السابع: النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء

الأصل الثامن: اتّحاد العلّة مع المعلول حسب الحقيقة والرقيقة.

الأصل التاسع: النفس في وحدتها كلّ القوىٰ.

الأصل العـاشر: إنّ العلم ليس مـن قبيل الجوهـر والعرض وإنّما هو نحو من الوجود.

---

١. الأنعام: ٣١.

هذه هي الأُصول العشرة في كلام حكيمنا المؤسس وله آراء وأفكار أُخرى يقف عليها من آنس بكتبه وعاش مع أفكاره.

كانت هذه إلمامة عابرة لسيرة صدر المتألّهين وكتبه وآثاره والأُصول التي أسّسها.

فسلام الله عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حيّاً

***

وقد تم تحرير هذه الرسالة في عيد الغدير الاغرّ يوم الثامن عشر
من شهر ذي الحجّة الحرام من شهور عام ١٤٢٣هـ
وقد لاح بدر تمامها والعالم على عتبة حرب مدمّرة
بين امريكا والعراق، انتابني على أثرها قلق لما
سينجم عنه من حصد نفوس آلاف المظلومين
من شيعة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

أعاذنا الله وجميع المسلمين من شرّ الكفّار

جعفر السبحاني

قم ـ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

فهرس المحتويات

الحمدلله ربّ العالمين